سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

مركز نهوض للدراسات والنشر

التفكير السياسي

والنظرية السياسية والمجتمع المدني

تأليف:

ستيفين م. ديلو - تيموثي م. ديل

ترجمة:

ربيع وهبة



مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

التفكير السياسي

والنظرية السياسية والمجتمع المدني

تأليف:

ستيفين م. ديلو - تيموثي م. ديل

ترجمة:

ربيع وهبة



الكتاب: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني.
المؤلف: ستيفين ديلو و تيموثي ديل.
المترجم: ربيـع وهبـة.
الناشر: مركز نهوض للدراسات والنشر.
الطبعة: الأولى ٢٠٢٠م بيروت ـ لبنان.

مركز نهوض للدراسات والنشر

الكويت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز نهوض للدراسات والنشر

ديلو، ستيفين ـ ديل، تيموثي.

التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني/ تأليف: ستيفين ديلو وتيموثي ديل، ترجمة: ربيـع وهبـة.
(٧٦٦)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 028 - 0

١. التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني. ٢. التفكير السياسي.
٣. النظرية السياسية. ٤. المجتمع المدني. أ. وهبة، ربيع (مترجم). ب. العنوان.

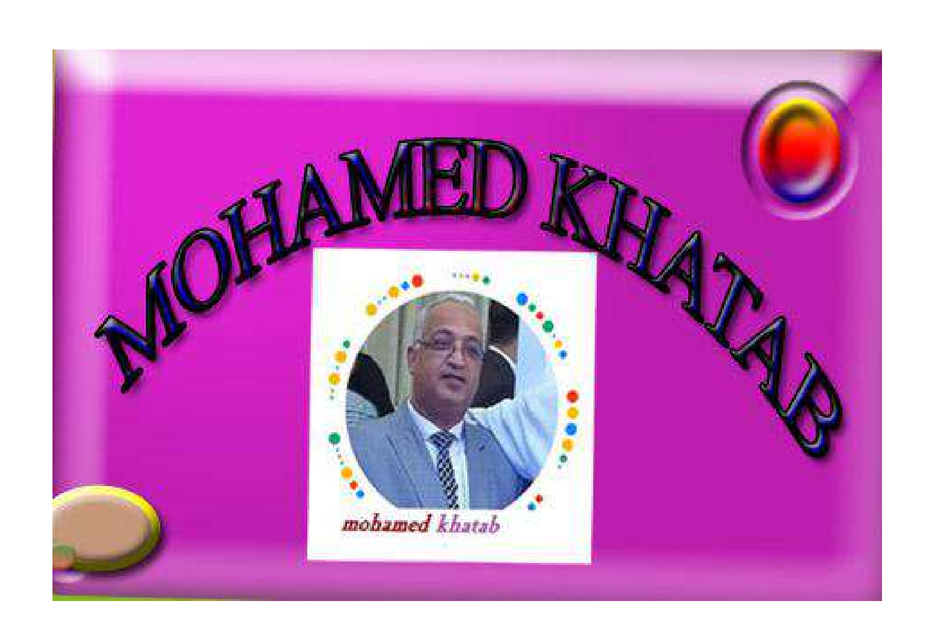
ترجمة حصرية مأذون بها من الناشر لكتاب:

POLITICAL THINKING, POLITICAL THEORY, and CIVIL SOCIETY
By
Steven M. Delue and Timothy M. Dale

مركز نهوض للدراسات والنشر

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والنشر**»، كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية**» في الكويت والتي تأسست في عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.



التفكير السياسي

والنظرية السياسية والمجتمع المدني

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي - عائلة الزميع في الكويت - وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الثالث

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تقديم مركز نهوض للدراسات والنشر

«التفكير السياسي»، و«النظرية السياسية»، و«المجتمع المدني»؛ ثلاثة عناصر لا تشكِّل فقط عنوان الكتاب؛ بل هي أيضًا تختصره وتوجز مختلف أبعاده. ذلك لأن أهمَّ ما يمتاز به هذا المؤلَّف الضخم الذي سَطَّرَهُ ستيفين ديلو وتيموثي ديل، عن غيره من الكتب المتخصِّصة في عرض النظريات السياسية، هو أنه لا يقتصر على العرض التاريخي أو المضموني لتلك النظريات؛ بل يضعها دائمًا في مواجهة الإشكاليات السياسية والمجتمعية الراهنة. ومن هنا كان عنصر «التفكير السياسي» أولَ عنصر في عنوان هذا الكتاب؛ إذ إن الهدف الرئيس من هذا السِّفر هو تحريك التفكير السياسي، وتحفيزه ليفكِّر في مشكلاته السياسية من أجل ابتداع حلولٍ أفضل.

غير أن هذا التفكير لا ينبغي أن يكون عفويًّا ودون أي سندٍ من الحكمة السياسية التي أثمرها فلاسفة السياسة ومنظِّروها خلال تاريخ الحضارة الإنسانية؛ لذا كان من الضروري استدعاء النظرية السياسية والاستهداء بها خلال التفكير السياسي.

غير أن النظرية السياسية ليست مفردةً؛ بل هي تعبير دالٌّ على جمعٍ هائلٍ من التصورات والمذاهب والاتجاهات، وبالفعل حرص المؤلفان في كتابهما هذا على استحضار النظريات السياسية بكل ثرائها وتعدُّدها وتنوُّعها. حيث تجد إيرادًا لنظريات أفلاطون وأرسطو وأوغسطين وشيشرون وتوما الإكويني، والفارابي وابن سينا وابن رشد، ومكيافيلي وتوماس هوبز وجون جاك روسو، وكانط وهيغل وجون ستيوارت مِل وجون رولز. . . ؛ أي إن في هذا الكتاب مسحًا تاريخيًّا لتطوُّر الفكر السياسي بدءًا من اليونان حتى لحظتنا المعاصرة.

وميزة الكتاب هي أنه لا يستحضر تلك النظريات استحضارًا وصفيًّا باردًا؛ بل يجعلك مشاركًا فيها ومفكِّرًا بها أيضًا؛ وبذلك يستحقُّ هذا المؤلَّف الوصف الذي نعته به كاتباه، أي: «دعوة القرَّاء إلى المشاركة في مناقشةٍ امتدَّت لآلاف السنين، لكنها برغم ذلك تتحدَّانا لنفكِّر في عصرنا، وفي القضايا الملحَّة التي نواجهها في سياستنا ومجتمعنا».

لكن قد يتساءل القارئ: هل بالفعل تستطيع النظريات السياسية القديمة أن تسهم بفائدةٍ في إشكالياتنا الراهنة، التي هي إشكالياتٌ جديدة ناتجة عن تحولاتٍ وتغيراتٍ جوهرية في بنية المجتمع؟

أليس الفكر السياسي من أكثر الأفكار ارتباطًا بطبيعة الواقع الذي نشأ فيه؟

إذن، ما قيمة النظرية السياسية الأفلاطونية أو الأرسطية مثلًا لواقعنا اليوم الذي هو ـ بلا شكٍّ ـ مغاير لواقع أثينا في القرن الرابع قبل الميلاد؟

هذا سؤال لم يغِب عن بال المؤلِّفين؛ لذا سنجد إجابةً ضمنيةً له في قولهما إن الأسئلة السياسية الكبرى أسئلةٌ خالدة، بمعنى أن الأسئلة التي فكَّر فيها أفلاطون أو أرسطو ليست ـ في الجوهر ـ مختلفةً عن الأسئلة التي نفكِّر فيها نحن في القرن الحادي والعشرين.

فسؤال ما معنى العدالة؟ الذي كان سؤالًا مركزيًّا في محاورة «الجمهورية» لأفلاطون، ما زال سؤالًا حيًّا، وسيبقى أيضًا مستفزًّا للتفكير السياسي من أجل مزيدِ تحديدٍ وتعريفٍ وتقعيدٍ.

لكن قد يرى القارئ أن هذا الردَّ ليس جوابًا دقيقًا عن السؤال؛ لأن استحضار النظريات السياسية القديمة ليس فقط مجرَّد إيرادٍ للأسئلة التي حرَّكَتْها؛ بل استحضار أجوبتها أيضًا. ثم إن النظريات السياسية هي في الأساس أجوبةٌ، فما قيمتها بالنسبة إلى أوضاع مجتمع إن كانت أسئلته مشابهةً للأسئلة السياسية الخالدة (ما العدالة؟ ما الخير؟ ما الاستبداد؟...)، فإنه يحتاج إلى أجوبةٍ جديدةٍ مناسبة له؟

لا بدَّ أن نسارع هنا إلى الإشارة إلى أهم ما يمتاز به هذا الكتاب، وهو حرصه على التركيز على خصوصية الواقع المجتمعي المعاصر؛ بل لقد

مَحْوَرَ مختلف تحليلاته على مفهومٍ مركزيٍّ من مفاهيم الاجتماع السياسي الحديث، ألَا وهو مفهوم «المجتمَع المدني»؛ فكانت دراسته للنظريات السياسية ـ حتى القديمة منها ـ تتمُّ من خلال استحضار فكرة المجتمع المدني وإشكالاته.

وهنا نصل إلى إدراك سبب إدراج عبارة «المجتمع المدني» في عنوان الكتاب. فهو ليس مجرَّد ذكرٍ لأحد موضوعات النظريات السياسية المعاصرة؛ بل هو مكوِّن جوهريٌّ في هذا الكتاب، تُختبر به النظريات السياسية قديمها وحديثها على حدٍّ سواء؛ حيث اختار ستيفين ديلو وتيموثي ديل أن يجعلا من قضية المجتمع المدني زاويةَ الرؤية إلى النظرية السياسية، والمنظار الذي تُقرأ وتُحلَّل من خلاله.

غير أن ثمة خاصيةً أخرى يمتاز به هذا الكتاب على مستوى المنهج، وهي أنه لا يكتفي بعرض النظريات السياسية، ولا بتلخيصها وإيجاز مبادئها وأطاريحها؛ بل لقد اعتمد المؤلفان طريقةً منهجيةً متميزةً في العرض، وهي استنطاق تلك النظريات، وجعلها تفكِّر معنا من جديدٍ وفق مستجدات واقعنا؛ حتى إننا نكاد نشعر وكأن أفلاطون يحاورنا ويشاركنا في محاولة إدراك واقعنا المجتمعي؛ للاهتداء إلى بلورة حلولٍ مناسبة لمشكلاتنا نحن.

وهنا نفهم سبب أولوية تعبير «التفكير السياسي» في عنوان الكتاب؛ حيث لا يقصد المؤلِّفان الاقتصار على سرد النظريات السياسية، ولا التفكير فيها فقط؛ بل التفكير بها أيضًا.

وتلك في تقديرنا من أهم ميزات هذا المؤلَّف الفريد، الذي نتمنَّى أن تكون ترجمته رافدًا من روافد تجويد التفكير السياسي في واقعنا العربي المعاصر.

مقدمة المترجم

«إنه لمن الواضح سلفًا أن هذا المجتمع المدني يشكِّل البؤرة الحقيقية، المسرح الحقيقي للتاريخ كلِّه، كما يظهر مقدار سخف التصورات السابقة عن التاريخ؛ هذه التصورات التي تهمل العلاقات الواقعية، وتقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرنانة»[(١)].

(كارل ماركس)

إهداء إلى المواطن:

لو تغاضينا عن آلام الواقع الثقيلة التي تبعدنا كل يوم عن القراءة أكثر من اليوم السابق، لقلنا إن هذا الكتاب لا بدَّ أن يقرأه كلُّ مواطن. إنه يمثِّل أهميةً بالغةً لكل مواطنٍ عربيٍّ في المرحلة الراهنة. إذ يحوي وصفًا تفصيليًّا لعملية ممارسة التفكير السياسي الغائبة عن فضاء الواقع اليومي المُعاش، تلك العملية التي لا شكَّ باتت ضرورةً ملحَّة لخروجنا من واقعنا الملتبس المتلاطم بين أمواج الاستغلال تارةً من فصائل سياسية وتارةً أخرى من الشركات عابرة القارات، وكل هذا وسط مناخ عالميٍّ يجور أكثر فأكثر على مساحات الحرية والتعبير، والمساحات العامة الحرة. جملة واختصارًا، يجور على حيز المجتمع المدني.

لا نقصد بالانحطاط هنا التوصيف الأخلاقي فحسب؛ بل أيضًا ما يعيشه المواطنون، من واقع يمثِّل فخًّا معقَّدًا، يستنفد كل طاقاتهم وآمالهم في «جهاد خاسر» مع مفردات الحياة اليومية، بين استهلاك وتلقي وانتظار ما هو

(١) كارل ماركس، فريدرك إنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة: د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، والنشر، ١٩٦٨م.

جديد من شركاتٍ عالمية تتنوَّع منتجاتها بين السلع والأفكار وسبل القمع المحنكة. ولعل أكثر ما يلخِّص هذا الوضع أننا بتنا في حضرة عالم يرأس أكبرَ قوةٍ فيه رونالد ترامب! إنه اسمٌ ومحصلة تلخِّص ردَّةً وارتكاسةً تزيدنا حسرةً على مساحة الحريات والحقوق التي قطع الإنسان رحلةً طويلةً لتحقيقها وبُذلت من أجلها دماء وأرواح، وظهرت حولها نظرياتٌ وفلسفاتٌ ومؤسساتٌ. وهذا ما يستعرضه هذا الكتاب بتفاصيل عملية وملهِمة.

حين نقول «جهاد خاسر»؛ فذلك لأن جهود معظم المواطنين المبذولة في سبيل حصولهم على «لقمة العيش» هي جهود محاطة بمستنقعٍ من الفساد. وبديهيٌّ أن يؤدي وضع كهذا بالمواطنين وجهودهم إلى دائرةٍ مفرغة للعيش على حدِّ الكفاف. فالمواطن الذي يستنفد حياته اليومية في صراعٍ من هذا النوع، دون خوض صراعاتٍ أخرى مهمَّة من أجل تغيير واقعه وتحقيق التطور لمجتمعه، لن يجد القدرة التي تمكِّنه من تخطي قاع هرم الحاجات البشرية الذي أجاد أبراهام ماسلو Abraham Maslow في تصويره حول الحاجات والدوافع[٢]، ومن ثَمَّ لن يتمكَّن من الوصول إلى مرتبةٍ أعلى تسمح بتحقيق الذات والمشاركة الفاعلة في واقع مجتمعه، بدءًا من الأسرة حتى الدولة، مرورًا بتنظيمات المجتمع المدني «بيت القصيد» في هذا الكتاب.

دائرة الاستهلاك المنهك وفرص التقدُّم المجتمعي:

نرى خلال صفحات هذا الكتاب النقاطَ التي تتقاطع فيها فكرة التحقُّق والارتقاء لتحقيق الصالح العام، في بيئة مساعدة، عند مفكِّرين كثيرين في

---

(٢) نظرية سيكولوجية مشهورة باسم العالم الأمريكي أبراهام ماسلو. وكان قد قدَّمها في وريقة بحثية عام ١٩٤٣ في دورسة Psychological Review. وقد طورها لاحقًا مستخدمًا عينات بشرية وصفها بأنها مثاليةٌ على مجموعة من الأصحَّاء والمشهورين، وقد شرح نظريته بالكامل في كتابه **الدوافع والشخصية** *Motivation and Personality* عام ١٩٥٤م. تتدرج الحاجات البشرية حسب أهميتها في شكل هرميٍّ لتبدأ في القاعدة بالحاجات الفسيولوجية (تنفس، طعام، ماء، نوم، جنس، توازن، إخراج)، وتنتهي في قمَّة الهرم بالحاجة إلى تحقُّق الذات (الابتكار، حل المشاكل، تقبل الحقائق). للمزيد حول التدرج الهرمي للحاجات ودلالته في تفسير الشخصية، انظر: نظرية ماسلو للحاجات الإنسانية، أكاديمية علم النفس، عبر هذا الرابط:

https://acofps..com/vb/44749.html

كما يمكن الاطلاع على تفاصيل بالصور التوضيحية على موسوعة ويكيبيديا بالإنجليزية والعربية باستخدام اسم العالم.

عصور مختلفة، من بينهم ابن ميمون الذي نتعرض لإسهاماته في الفصل الخامس: لماذا يُعَدُّ تحقيق هذه البيئة أمرًا مهمًّا؟ لأن الناس إذا أُتيحت لهم خيرات المجتمع الذي يعيشون فيه سيتمكَّنون من الارتقاء بعقولهم وارواحهم ويحقِّقون ذاتهم. فإذا كان الناس جياعًا وبلا مأوى، أو إذا كانوا في ألم وتحيط بهم المعاناة، فمن غير المرجَّح أن يفكِّروا، ولن يكونوا قادرين على الانخراط في التأمل والتفكير العقلاني[٣].

ربما نجد في هذا الكتاب ـ بتنوُّع مضمونه ـ ما يمكِّننا من مواجهة التحديات الجديدة في أواخر العقد الثاني من الألفية الثالثة! فثمَّة تجارب شبيهة بما حدث لمجتمعاتنا على مر العصور. سنجد ـ على سبيل المثال ـ فلاسفة يتناولون هذه الأمور من واقع ما كانوا يعيشونه هم أيضًا من درجاتِ تردٍّ فكريٍّ، وصراعٍ بين قوى الخير والشر وقوى العدالة والتسامح. وهذا ما يساعدنا بلا شكٍّ في تحليل واقعنا وعناصره من سلبياتٍ وحيفٍ على القيم النبيلة، والنضال من أجل تغيير هذا الواقع، وصولًا في نهاية الأمر إلى تحقيق العدالة، وغيرها من القيم التي لا ينهض مجتمع من دونها.

إذا كان المواطن العربي في وقتنا الراهن يعاني لامبالاة مزمنة وعزوفًا عن ممارسة التفكير السياسي، تلك العملية التي تعزِّز لديه الرغبة وتمكِّنه في الوقت نفسه من ممارسة المشاركة السياسية على أرض الواقع بأدواتٍ ناجعة، فإن هذه اللامبالاة في حقيقة الأمر تدعمها ـ بالحرمان والتضييق ـ أنظمةُ حكمٍ قمعيَّة بوليسيَّة. وهو ما يشكِّل في مجمله واقعًا لن يُكتب له الاستمرار مهما طال الزمن. فهل تتفنَّن السلطات في وسائل القهر والإفساد، أم تنجح الشعوب في ابتكار وسائل تمنع وصول المتسلِّطين والفاسدين إلى السلطة؟ وما علاقة هذه الأسئلة بهذا الكتاب؟ إن هذا الكتاب يحتوي إجاباتٍ شافيةً على هذه الأسئلة بالتجربة والحجَّة والدليل.

إنها سُنَّة الحياة! لا ينبغي أن نقف عاجرين أمام إحدى دوراتها مستسلمين لسياسة الأمر الواقع الجائرة؛ بل يجب أن نثابر، وألَّا نفقد قناعتنا بأن الإنسان ـ بوصفه كائنًا واعيًا ـ قادرٌ على تحقيق و«إنتاج» أساس كل ما

---

(٣) انظر: الفصل الخامس من هذا الكتاب.

في الحياة. فهو على عكس غيره من الكائنات، يمكنه الحكم على الأمور بما يتفق مع قوانين الجمال[٤] والتقدُّم الإنساني. والشيء الذي يهمنا هنا، هو أن الإنسان بإمكانه معرفة قدراته، واختيار أنماط الحياة التي تضمن له الازدهار الإنساني. وهذه الإمكانية للأسف يجرده منها وضع العمل العبودي والسخرة، وكذلك الوضع الذي يصبح فيه المواطن أسيرَ البحث عن «لقمة العيش». وهذا ما يرجع إلى أن الإنسان لا يمكنه مطلقًا أن يتحرَّر من العيش مثل الحيوانات، إذا ظلَّ معنيًّا فحسب بحاجاته المباشرة التي تبقيه على قيد الحياة (سنطالع هذه الأطروحة بالتفصيل في الفصل الثالث عشر).

هكذا، فإن الدافع وراء ترجمة هذا الكتاب يتمحور حول إمكانية الاستفادة العملية من الأفكار والتجارب التاريخية والسياسية التي يحتويها، وترجمة مثل هذه التجارب إلى دروسٍ مستفادة في نضال المواطنين من أجل تحقيق الصالح العام؛ نضال لا يتوقف عند شكلٍ أو درجة بعينها؛ بل يمتدُّ من المناصرة والدعوة إلى الإصلاح حتى تثوير المجتمع، وتغيير أنظمة الحكم، ووضع دساتير، وتأسيس أنظمة جديدة. ونحن في ذلك على علم بأن محتويات الكتاب، ومنهجه، وموضوعاته المحورية، تجعلنا واقعيًّا نتوقَّعُ أن يكون اسخدامه ضمن دائرةٍ محدودة من الأكاديميين والمهتمين بالشأن العام من الباحثين والمثقفين؛ لكن هذا لا يتعارض أبدًا مع إمكانية انتشار ما يضمه من قيم وطرقِ تفكيرٍ ودروسٍ مستفادة إلى فئاتٍ مختلفة من القرَّاء والنشطاء والفاعلين في مجالات تخصُّصهم المختلفة، وذلك عبر تحليلاتٍ من دائرة النقاد والأكاديميين والمحلِّلين. تزداد هذه الضرورة مع ما مرت به منطقتنا العربية من حروبٍ ونزاعاتٍ وأحداثٍ ضخمة من احتلال العراق، إلى الربيع العربي، إلى حربٍ متوقَّعة بين عدَّة دولٍ عربية أو إسلامية. وكلُّ هذا تتردَّد أصداؤه على الساحة الدولية مسفرًا عن تغيراتٍ حادَّة في خريطة

(٤) يشير ماركس إلى أن العمل ينبغي أن يكون نشاطًا يحقِّق الإنسان ذاته من خلاله، ويطور بحريةٍ طاقاته الروحية والعضوية. ويقول إن العمل ذاته ينبغي أن يكون «إشباعًا لحاجة» أكثر منه مجرَّد وسيلة يمكن من خلالها إشباع حاجة أخرى، ويجب أن يكون العمل قبل كل شيء «تطوعيًّا وحرًّا» وعمل الإنسان ذاته، ونشاطه العفوي. وسيبدو هذا النشاط خلقًا فنيًّا، أو على الأقل شكلاً من أشكال النشاط يمكن أن يمارس من خلال الحرفية، ولا غرو في ذلك، وماركس هو من وصف الإنتاج الإنساني بأنه يتمُّ «وفق قوانين الجمال». انظر: الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب.

الحريات والتكوينات المدنية، لعل أوضح مظاهرها ما نشهده من مدٍّ يمينيٍّ في الأمريكتين وأوروبا، كان ذروته انتخاب ترامب ونظرائه في بلدانٍ أخرى من فرنسا إلى البرازيل يحملون أفكارًا متشدِّدة ضد الآخر تنطوي على عنصرية مدمِّرة.

مقارنات وسجالات بين الحاضر والماضي:

سنقابل موضوعات كثيرة في هذا الكتاب تذكِّرنا بما نعيشه ونعانيه، لا سيما فيما يتعلَّق بعلاقة المواطن بالسلطة. في كتاب الأمير ـ على سبيل المثال ـ نطالع مكيافيلي يتحدث عن آليات المحافظة على السلطة، وكيف أنها تخدم أغراضًا أخرى مختلفة تمام الاختلاف عمَّا نعيشه في منطقتنا من أغراض الالتصاق بكرسي الحكم والمحافظة على مكاسب الحاكم وحاشيته. وقد اشتدَّت حالة الاستقطاب في منطقتنا بين القوى السياسية إلى حدٍّ تخوين بعضهم البعض والسعي إلى تدمير الآخر، خاصةً بعد الاضطرابات التي وقعت في أعقاب ما يُسمَّى الربيع العربي. ولا شكَّ أن هذا قد انعكس على حقوق وحريات معظم شعوب المنطقة، لا سيما حقوق التعليم والصحَّة والعمل اللائق، في سياقٍ عامٍّ من إضعاف المجتمع المدني وتهميش دوره إلى أبعد الحدود.

يترافق هذا الوضع مع سيطرة أشكالٍ معيَّنة من التديُّن، ثبت على مرِّ الزمان اهتمامها بقشور وشكلياتٍ تكرِّس القمع والتغييب، وتسيء إلى القيم الإيجابية في أيِّ دين. ويمكننا هنا على الأقل الاستفادة بما جاء به مارتن لوثر عند بحثه في كيفية إزالة الهياكل الراسخة للسلطة الدينية، كونها تخدم في إعاقة العلاقة المباشرة الواجبة بين الناس وربِّهم، وما كان يرجوه في أن تسفر إزالة هياكل سلطة الدين الراسخة عن منح الناس نصيبًا أوفر من الحرية الروحانية، فنراه يقول: يمكن للفرد أن يكون «مسؤولًا عن إيمانه الشخصي. ويجب أن يُنظر إلى إيمانه هذا بوصفه الإيمان الصحيح بالنسبة إليه» (انظر الفصل الرابع). فالإيمان داخل مجتمع المؤمنين ـ عند لوثر ـ مسألة يجب تركها لكل شخص. إذ لا يمكن لأحدٍ أن يجبر الآخر على اعتناق مذاهب لا يؤمن بها من وازع إرادته، وضميره الشخصي: «الإيمان عمل حرٌّ، لا يمكن إكراه أحدٍ عليه».

ما أحوجنا اليوم إلى هذا الخطاب! خطاب قامت على أساسه نضالات التحرُّر، التي أثمرت نهضةً حررت شعوبًا كثيرة، ليس في أوروبا وحدها؛ بل في بلدانٍ كثيرة حول العالم تحررت من قيود التسلُّط والسيطرة الظالمة باسم العقائد، أو الترهيب بالأفكار الشمولية التي تستبعد الآخر من منظومتها الفكرية.

هذه مجرَّد لمحاتٍ من كتابٍ يزخر بتحليلاتٍ معمَّقة وعلميَّة لكل ما قد يتبادر إلى أذهاننا عند تحليل واقعنا، سواء من الناحية الإيجابية أو السلبية. والكتاب أيضًا لا يخلو من مادة أدبية وفلسفية، ملهِمة للباحثين والكتَّاب في تناولهم قضايا كثيرة، وتفنيدها على أرضية ثقافية مغايرة للثقافة التي نشأت فيها هذه الأطروحات الفلسفية؛ كأن نتناول مثلًا بالتحليل «حالة الطبيعة» عند هوبز ولوك وروسو، و«الوضع الأصلي» عند رولز، وأن يبادر أحد محلِّلي المجتمع المدني في مجتمعاتنا العربية بتحليل نظام «السوق الحرة» بناءً على معطيات الواقع، وكيفية تطورها كمنظومة إنسانية، ثبت بعد زمنٍ طويلٍ ـ منذ تحليلات آدم سميث ـ أنها أكبر مؤثِّر في الحياة الإنسانية على مدار الزمن، لا سيما ما أسفرت عنه في عالمنا المعاصر من تغول الشركات الكبرى في مجالاتٍ عديدة، منها الدواء والاتجار في المياه والأراضي الزراعية، والغذاء. . إلخ.

المجتمع المدني في العالم العربي:

«ولكن أليس معنى هذا أنه ينبغي أن ننظر إلى «الدولة»، لا باعتبارها جهازًا للحكم فحسب، بل باعتبارها أيضًا جهازًا خاصًّا لـ«الهيمنة»، أو المجتمع المدني؟».

(غرامشي)

لا شكَّ أن صدور الطبعة العربية من هذا السفر المهمِّ يُعَدُّ مناسبةً جيدةً لمتابعة ما يتعلَّق بموضوعاته المحورية بما يجري من أحوالٍ تمسُّ المجتمع المدني في منطقتنا العربية. فنحن في نهاية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، وبعد انقضاء أكثر من خمسة عشر عامًا على صدور أول طبعة من هذا الكتاب، وما حدث في هذه الأعوام الطويلة من تطوراتٍ على الساحة

السياسية المحلية والإقليمية والدولية، ما زلنا نعاني من سوء فهم وربما نوع من تشوه الوعي فيما يتعلّق بماهية المجتمع المدني وأهميته وحدوده. وهذا للأسف ليس على مستوى الحكومات فحسب؛ بل أيضًا وسط من يزعمون تمثيل المجتمع المدني من كياناتٍ (غير هادفة للربح) وأخرى تدافع عن (حقوق الإنسان) لكنها تمارس ما تمارسه الحكومات من فسادٍ وربما ظلم داخلي وسط العاملين فيها. والأمر لا يختلف كثيرًا عن وضع الكيانات الأخرى للمجتمع المدني من أندية وجمعيات وأحزاب، فالجميع ما زال يتخبَّط ويتعامل مع مجرَّد انطباعاتٍ حول مفهوم المجتمع المدني، كل انطباع حسب السياق الجذاب الذي استقى منه معنى هذا المجتمع المدني: البعض يراه مرتعًا للعمولات مع الشركات الأجنبية، والبعض يراه عكس الجيش والمؤسسة العسكرية ومن ثمَّ يراه معارضًا ومعاديًا لها، وآخرون يرون المجتمع المدني ساحة نضالٍ ضد الحكومة، علاوة على تصوره باعتباره مؤسساتٍ تعمل في قضايا ساخنة لتحصل على دعمٍ من مؤسسات التمويل الدولية.

لذا نستعرض فيما يلي بعض القضايا المثيرة للجدل والبحث، التي ربما تساهم في تحفيز الطلاب أو الباحثين أو نشطاء المجتمع المدني، على استكمال ما بدأه باحثون أفاضل من محاولة لإلقاء الضوء على إشكالية المجتمع المدني في الدول العربية. وقد قسمنا ملاحظاتنا في هذا الشأن إلى مستويين: فكري وتطبيقي.

أولًا: على المستوى الفكري:

من خلال متابعة بعض الكتابات العربية المرتبطة بقضايا التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي في المنطقة العربية، التي تعرضت لمفهوم المجتمع المدني بشكلٍ أو بآخر، تتضح لنا مجموعة من المشكلات والصعوبات المرتبطة بتعامل باحثي العلوم السياسة والاجتماعية مع الموضوع(٥)، ومن بينها على سبيل المثال:

---

(٥) حسنين توفيق إبراهيم، محرر، بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية، أوراق ندوة المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢، ص٦٩٠.

■ ضعف التأصيل النظري لمفهوم المجتمع المدني. وذلك على الرغم من شيوع استخدامه في الأدبيات المعنيَّة، بصورة ملفتة للنظر، خلال الفترة الأخيرة. بل إنه أصبح من لزوميات الحديث والكتابة في قضايا عديدة. مثل: الديمقراطية، وطبيعة الدولة، ودور الأحزاب وجماعات المصالح، وظاهرة الانتقال نحو القطاع الخاص في الوطن العربي... إلخ[٦].

■ الاختلاف في تكييف طبيعة مفهوم المجتمع المدني. فالبعض يستخدم المفهوم وما يرتبط به من مؤسساتٍ اجتماعية خاصَّة؛ كمقابل للدولة وما يرتبط بها من مؤسساتٍ اجتماعية عامَّة. فالمجتمع المدني يحدُّ من تسلُّط الدولة، ويحمي الأفراد والجماعات من تعسُّفها. إذ إن مؤسسات المجتمع المدني تسمح للأفراد بتنظيم أنشطتهم باستقلالية عن جهاز الدولة[٧]. وفي هذا الإطار، فإن مفهوم المجتمع المدني عربيًّا، يستخدمه بعض الناس ضد السلطة التي تقوم على أساس محو المجتمع المدني بمؤسساته الفاعلة كالأحزاب السياسية، والنقابات العمالية والمهنية، وإخضاعها مباشرةً للسلطة السياسية، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية، ومحو دولة القانون، وتأسيس الدولة البوليسية أو دولة المخابرات[٨]. وهناك آخرون يستخدمون المجتمع المدني بوصفه وسيلةً للحدِّ من جور المؤسسات الدينية وتسلُّطها على المجتمعات، خاصةً الأقلية. إذ تأتي هنا دعوات فصل الدين عن الدولة، أي إعلان مبادئ العلمنة الكاملة كأحد المدخلات لبناء المجتمع المدني. فالقانون المدني مستقلٌّ عن الدين. وهناك فريق ثالث يقيم تمييزًا بين المجتمع المدني والمجتمع الكلي، وفريق آخر يستخدم المدني كمقابل للعسكري. وهو ما يوضِّح أن المفهوم «حمَّال أوجه»[٩].

■ المواقف الحديَّة بشأن وجود المجتمع المدني من عدمه في المنطقة العربية. حيث يمكن هنا أن نميِّز بين موقفين: الأول ينفي وجود هذا

---

(٦) المرجع السابق.

(٧) خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص٣٣٦.

(٨) السيد ياسين، سقوط الأساطير السياسية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٩٥، يناير ١٩٩١، ص٣٧.

(٩) حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص٦٩٢.

المجتمع. والثاني يقول بوجوده، لكن مع بعض التحفظات. وتتمثَّل حجج القائلين بغياب المجتمع المدني فيما يلي:

أ ـ أن مفهوم المجتمع المدني ارتبط أساسًا بالخبرة السياسية للدول الرأسمالية الغربية التي استندت إلى المشروع الحر والتنمية الرأسمالية على المستوى الاقتصادي، والديمقراطية الليبرالية على المستوى السياسي.

ب ـ أنه بغضِّ النظر عن دور الاستعمار الغربي في خلق الكيانات السياسية الحديثة في المنطقة العربية، متمثلة في حكومات ما بعد الاستعمار، فمن المؤكَّد أنها ورثت ما يُسمَّى بـ«التنظيمات». وهي تتمثَّل في جهاز الدولة بنظُمِه الإدارية والقانونية، وشبكة علاقاته مع السوق الرأسمالية. ولقد نتج عن ذلك أن تأسيس دولة حديثة في المنطقة العربية لم يأتِ في علاقةٍ صحيَّة مع مجتمعاتها، حيث إن عملية تفكيك المجتمع التقليدي لم تعقبها عملية بناء وتطوير لمجتمع مدنيٍّ حديث، يكون بمنزلة الأساس الاجتماعي للدولة، والركيزة الأساسية للديمقراطية. وهكذا لم تتحقَّق في منطقتنا لا دولة القانون والمؤسسات من ناحية، ولا المجتمع المدني الحقيقي من ناحية أخرى[١٠].

ج ـ أن النُّخب التي سيطرت على جهاز الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال، تغلغلت في مختلف مجالات المجتمع وجوانبه، وأحكمت السيطرة عليها، ولم تسمح من الأساس بظهور مؤسساتٍ مدنية، أو أنها أخضعتها لسيطرة الدولة الكاملة في حالة السماح بقيامها. وهكذا، لا يوجد فصل بين الدولة وبين المجتمع في الوطن العربي الذي لا يعرف حتى الآن المجتمع المدني نطاقًا يختلف عن النطاق السياسي ـ الإداري للدولة، بوصفها سلطة سياسية تضمن وظائفية المجتمع، وإن كانت لا تتحكَّم بها نظرًا لاستقلالها[١١].

أما القائلون بوجود مجتمع مدنيٍّ في المنطقة العربية، فيقدِّمون عديدًا من

(١٠) تأصيلًا لهذا الرأي، انظر: علي أومليل، «حول أسباب العنف السياسي»، في: أسامة الغزالي حرب، محرِّر، العنف والسياسة في الوطن العربي (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٧م).

(١١) بسام الطيبي، البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص٧٩.

التحفظات، مثل: التمييز بين الأقطار العربية طبقًا لدرجة تطورها الاقتصادي والاجتماعي[١٢].

وفي إطار الجدل حول وجود مجتمع مدنيٍّ أم لا، أكَّد بعض الباحثين على أن مفهوم المجتمع المدني في الغرب لا مجال لوجوده في مجتمعات العالم الثالث، والمجتمعات العربية. أو على الأقل لا يمكن تطبيقه حرفيًّا على واقع هذه المجتمعات. فهو جزء من ميراث الحضارة الغربية الرأسمالية. وعلى الرغم من ذلك، فإن هؤلاء الباحثين لم يطرحوا تصورًا بديلًا لمفهوم المجتمع المدني بالمعنى الغربي. وكل ما أكَّدوا عليه هو الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي بشكل تقريبيٍّ من خلال بعض جوانبه.

ثانيًا: على المستوى التطبيقي:

لا يمكننا بحالٍ من الأحوال أن نعمِّم القول فيما يتعلَّق بالمجتمع المدني على جميع الدول العربية. فعملية طرح مؤشرات كميَّة وكيفيَّة لبناء المجتمع المدني في منطقتنا، تستهدف واقعًا اجتماعيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا قائمًا في الأقطار العربية. ويطرح هذا الواقع عديدًا من الصعوبات والمشكلات أمام الممارسة البحثية الهادفة إلى بناء هذه المؤشرات وتطويرها[١٣]. ومن أهم تلك الصعوبات:

■ تباينات الأوضاع المجتمعية من قُطر إلى آخر من الأقطار العربية. حيث يمكننا ـ بناءً على هذه التباينات ـ أن نتحدَّث عن مجتمعاتٍ عربية، وليس عن مجتمع عربيٍّ واحد. وذلك للتباين في درجة التطور الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي، وفي التركيب الديمغرافي من ناحية، والتركيب الاجتماعي والإثني ودرجة التجانس القومي والانصهار الاجتماعي من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة من حيث درجة تطور وتبلور القوى السياسية والاجتماعية والتكوينات الطبقية والتيارات السياسية والفكرية.

■ الازدواجية داخل المجتمعات العربية، أو «التطوُّر المتفاوت

---

(١٢) للاستفاضة في هذه التحفظات، انظر: حسين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص٦٩٥.

(١٣) المرجع السابق، ص٦٩٧.

والمركَّب»، حسب أندريه غوندر فرانك Andre Gunder Frank. ويتمثَّل بصفة رئيسة في وجود مكونات المجتمع التقليدي ورموزه، جنبًا إلى جانب رموز المجتمع الحديث ومكوناته.

■ كذلك إن للدين الإسلامي دورًا محوريًا داخل منظومة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية في المنطقة. كما أن له دورًا مهمًّا في الحياة السياسية، سواء على مستوى توظيفه من قِبل النُّظم السياسية لتدعيم شرعيَّتها من ناحية، أو توظيفه لمعارضتها وتحدِّيها من قِبل بعض القوى السياسية من ناحية ثانية[١٤]. ومن ثمَّ، فهو مكوِّن مهمٌّ في النسيج الاجتماعي والثقافي والسياسي للأقطار العربية. فهل يمكن بناء مجتمع مدنيٍّ في منطقتنا بعيدًا عن الإسلام، على غرار ما حدث من خبرات بناء المجتمع المدني في الغرب، حيث كانت العلمنة إحدى المقومات الأساسية في ذلك البناء؟

■ مشكلة الدولة في الوطن العربي. والتحدِّي هنا يكْمُن في عدم إمكانية بناء مجتمع مدنيٍّ في ظل غياب أو ضعف دولة القانون والمؤسسات. في هذا الإطار، يمكننا بلورة أبرز عناصر مشكلة الدولة في الوطن العربي، فيما يلي:

أ ـ ضعف الدولة وهشاشتها: في العديد من الدول العربية، تبدو الدولة قويةً بحكم احتكار سلطة التشريع، والتنفيذ، وإصدار القرارات، واتخاذ الإجراءات الأمنية. ناهيك عن وجود أجهزة أمنية حديثة ومتطورة مجنَّدة لخدمتها. وعلى الرغم من ذلك، فإن قدرة هذه الدولة على تنفيذ القرارات والسياسات قدرةٌ محدودة، باستثناء الشق الأمني الذي لا يمكن للنخبة المسيطرة على جهاز الدولة أن تتهاون فيه. وبالتالي، فهي دولة ضعيفة في مجال الإنجاز الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

ب ـ عدم تأسيس شرعية ثابتة ومستقرة للدولة.

ج ـ ثمة شبه اتفاق على أن الدولة القُطرية تعثرت في إنجاز الأهداف والطموحات الكبرى للعرب.

د ـ زيادة تبعية الدول العربية للخارج.

---

(١٤) المرجع السابق، ص٦٨٠.

علاوة على ما تقدَّم من جوانب نظرية وتطبيقية، هناك مستوى وبائي من الفساد يطيح بأي محاولة للإصلاح أو التغيير واستعادة الحقوق والحريات للفئات العريضة المقموعة والمهمَّشة! وربما الجديد في هذا الأمر ليس وجود الفساد بأشكاله المختلفة؛ بل درجة شدَّته في العقود الأخيرة، مما وسع الهوَّة بين الطبقات وزاد من تفكُّك المجتمعات في ظل تسلُّط حكوماتها. وهذا ما يذكِّرنا بما قاله مكيافيلي من أن الفساد هو عدوٌّ كل الأنظمة خصوصًا الصالح منها (انظر الفصل السادس). ولا شكَّ أن ما استعرضه المؤلفان في الفصل السادس من تفاصيل إدارة الحكم في ظروفٍ سياسية محتلفة، يجعلنا في الحال نقارن بين ما ينقله لنا من خبراتٍ ودروسٍ وبين ما نعيشه الآن، فهما يقولان: «غالبًا ما ينظر إلى نصيحة مكيافيلي إلى القادة السياسيين، حول كيفية اقتناص السلطة السياسية عن طريق العنف، والاحتفاظ بها عبر الخداع، بوصفها علامةَ الطريق في السياسة الحديثة. غير أن وجهة النظر المكيافيلية لا تمضي من دون حدود أخلاقية، غالبًا ما يتمُّ تجاهلها في السياق المعاصر من السياسات المحلية والدولية. وفي إظهار طبيعة هذه الحدود، من الممكن إعلام المفكِّرين المعاصرين بالقيود التي ينبغي على الجميع ـ من بينهم الساسة الأكثر مكيافيليةً ـ أن يراعوها. وفي هذا ينقلنا الكاتب إلى استعراض مسرحية الماندراغولا وما تحتويه من دروسٍ جديدة حول طبيعة المجتمع الذي يصل أفراده إلى غاياتهم بأي وسيلة!

ملاحظات لغوية:

«إيقاع الأسلوب هو أصعب ما يمكن نقله من لغةٍ إلى أخرى: فهو يجد أساسه في طابع اللغة العرقي؛ أو بعبارة أكثر فسيولوجيةً، في متوسط إيقاع أيضها».

(نيتشه)

يبقى في النهاية أن نشير إلى بعض الملاحظات اللغوية التي ترتبط بتنوُّع النصوص الواردة في هذا المرجع:

أولًا: فيما يتعلَّق بنوع الأسلوب السائد بين معظم الفلاسفة في هذا الكتاب، سنجده جانحًا نحو الدراما الفلسفية، نحو البحث عن السلوان في

ظلِّ ما يتعرض له المجتمع الإنساني من تدهور، خصوصًا في منظومات القيم، والأخلاق عامةً.

ثانيًا: سنجد أيضًا أن شيئًا لا يصرع هذا الأسلوب، إلا ما يطرحه الحل السياسي من عمل واقعيٍّ وممارسة الحقوق، منعكسًا ذلك في سعي الإنسان من الإفلات من ملابساتٍ فلسفية حرجة ودقيقة، حدَتْ بالبشرية أن تعرج على أساليب متنوِّعة، أشهرها البنيوية والتفكيكية، وما بعد البنيوية... إلخ.

ثالثًا: حرصنا على نقل ما أورده الكاتب من فقراتٍ استشهد بها من النصوص الأصلية البارزة، حيث رأينا أهمية نقلها ببلاغتها وتنوعها وصعوبتها أيضًا على المستويين اللغوي والجمالي في النص الإنجليزي. لذلك، وضعنا النص الإنجليزي تحت الترجمة العربية لتلك الفقرات في بعض الفصول. وفي هذا لجأنا أحيانًا إلى الترجمات السابقة لأهم الأعمال الفلسفية الكلاسيكية لأفلاطون وأرسطو وماركس وغيرهم، وأحيانًا أخرى اجتهدنا في تقديم ترجمة جديدة لبعض النصوص الكلاسيكية، وقد لقيت استحسان ورضا الأساتذة المتخصِّصين ممَّن راجعوا النص قبل نشره.

رابعًا: لم تكن عبارة «نيتشه» التي افتتحنا بها هذا التصدير سوى تعبيرٍ عن ميلنا نحو تحبيذ درجة من الاندماج مع اللغة وتذوقها فيما يخص إيقاع الأسلوب. فكتابة جون لوك الإنجليزية التي نميزها بمفرداتٍ ثاقبة ومباشرة، تختلف عن كتابة روسُّو الفرنسية التي تغلِّفها الشاعرية، وانتقاء المفردات التي تلهب المشاعر. وهما نوعان مختلفان من الكتابة يختلفان تمامًا عن الكتابة الألمانية، خصوصًا كما وردت هنا من خلال أعظم من كتبوا بالألمانية: هيغل وكانط وماركس ونيتشه. سنجدها عند هذا الأخير مثلًا لغة متدفِّقة، تتميَّز باختيار الرموز الحيَّة، والكلمات المنمَّقة، والأشعار الرائعة التي لا تبرح ذهنك دون أن تجبرك على معاودة هذا الفيلسوف مراتٍ ومراتٍ. وهو فخٌّ له مذاقه الخاص، نتمنَّى لو وقع فيه جميع القرَّاء ممَّن لم يقابلوا نيتشه بعدُ. «فهو يطرح مقولاته بأشد أشكال الصيغ تطرفًا وأقواها خطابًا. وهذا ما دفع صغار المفكرين ـ مثلما يقول «رودولف شتاينر» ـ إلى أن يدقّوا نواقيس الخطر، معلنين على الملأ أن روحًا خطرة قد ظهرت إلى الوجود».

ولعلنا نستطيع نقل هذا الانطباع من خلال فقرة ممثِّلة لهذه الحالة من كتاب نيتشه «نشوء الأخلاق»:

«عندما اصطدمتْ في الشرق جيوش الصليبيين بالجيوش المحليَّة التي لا تُقهر، ويمتلك أفرادها عقولًا حرَّة بامتياز، ويعيشون ـ لا سيما ذوي الدرجات الدنيا منهم ـ بكامل الطاعة والانضباط؛ عندئذ جاءتهم ـ بطريقة ما ـ إشارة حول الرموز والكلمة الخطأ. أما القيادات العليا، فاحتفظت بالسرِّ: «لا توجد حقيقة. وكل شيء مباح». ومنذ تلك اللحظة، ربحت الروح حريتها، وأصبحت الحقيقة خادمةَ العقيدة»(١٥).

لا شكَّ إذن أن الكتاب ـ كما ذكرنا آنفًا ـ في حاجةٍ إلى نوعيةٍ خاصَّة من القراءة، بعيدًا بالطبع عن جانب «الفائدة» التي يقدِّمها. فهذه الفائدة واضحةٌ لمن يريد أن يقصر هدفه على الاستخدامات العملية للكتاب؛ كمرجعٍ على سبيل المثال. أما عن التذوق والجدل، فللكتاب شأنٌ آخر مع القرَّاء.

يبقى أن أتوجَّه بالشكر إلى مركز نهوض للدراسات والنشر على ما بذله من جهدٍ لنشر هذا المرجع المهم، متمنيًا أن يكون له الأثر المتوقَّع في تحفيز ملكة النقد عند القارئ العربي، بما يُسهِم في إثارة مزيدٍ من التحركات الساعية إلى تنشيط المجتمع المدني في بلداننا العربية، والخروج بالمجتمعات ككلٍّ من شرنقة الظلم والفساد.

ربيع وهبة

أكتوبر/تشرين الأول ٢٠١٩م

---

(١٥) رودولف شتاينر، نيتشه مكافحًا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ١٩٩٨م، ص٥١.

تمهيد

قد يبدو غريبًا أن يحتاج نصٌّ متعلِّق بتاريخ النظرية السياسية إصدارًا جديدًا؛ إذ إن أفلاطون ومكيافيلي لم يصدرا أعمالًا جديدة منذ الإصدار السابق. إلا أن الدافع وراء تأليف هذا الكتاب منذ البداية كان دعوة القرَّاء إلى المشاركة في مناقشةٍ امتدَّت لآلاف السنين، لكنها برغم ذلك تتحدَّانا لنفكِّر في عصرنا، وفي القضايا الملحَّة التي نواجهها في سياستنا ومجتمعنا. يستكمل هذا الإصدار الالتزام بذلك، ويطبِّق الأسئلة والإجابات التي أثارتها الأفكار الخالدة في تاريخ الفكر السياسي على عالمنا المعاصر.

ومن بين المسائل الأساسية التي ظلَّت قائمةً عبر القرون مسألةُ العلاقة بين الأفراد والمجتمع المدني: كيف يدين المجتمع للفرد بشيء ما؟ وكيف يدين الفرد للمجتمع بشيء ما؟ كيف يمكن للمشاركة المدنية أن تخلق مجتمعًا أفضل وفردًا أكثر ثراءً؟ تتمثَّل الفرضية الأساسية الكامنة في هذا الكتاب في أهمية طرح هذه الأسئلة، وأن إجاباتها وثيقةُ الصلة بالحاضر، كما كانت في أي مرحلة سابقة من تاريخ الفلسفة السياسية. ومن هنا يأتي خلود التفكير السياسي وراهنيته: إننا نسأل الأسئلة نفسها على مرِّ الألفية، وتلزمنا الإجابة على هذه الأسئلة بحكم استمراريتها، وارتباطها الوثيق بحياتنا والسياق المحيط بنا.

لا يمكننا بالفعل مواجهة أيٍّ من التحديات التي تؤثر فينا اليوم مواجهةً ملائمةً من دون الأفكار المتضمنة في تاريخ التفكير السياسي، والتي ناقشناها طوال هذا الكتاب. فهذه الأفكار تعبِّر عن طموحاتنا، وتمنحنا الطريقة الملائمة للتواصل مع بعضنا البعض، وتحقيق فهم مشتركٍ لكيفية تحقيق هذه الطموحات. فعلى سبيل المثال، إن أردنا ـ من بينَ الأشياء الكثيرة التي نتوق إليها ـ الديمقراطية، وحكم القانون، وسلطة سياسية عادلة قادرة؛ فإننا نحتاج

فهمًا مشتركًا لما يكوِّن كلَّ بُعْدٍ من هذه الأبعاد؛ فهمًا يجمع جميع البشر من مناحي الحياة المختلفة. وقتئذٍ فقط، نستطيع الحوار والمداولة بما يمكننا من تحقيق سمات الحياة السياسية المهمَّة تلك ـ وغيرها ـ وحفظها.

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يناقش مجالًا واسعًا متكاملًا من الأفكار السياسية، تظل الفكرة التي نعطيها التركيز الأساسي هي فكرة المجتمع المدني، كما كان الأمر في الإصدارات السابقة. والسبب وراء هذا النهج الذي نسلكه في الكتاب لا يقتصر على ما تمنحه هذه المقاربة من فرصة لبلورة أفكار رئيسة أخرى في التفكير السياسي؛ بل لأن فكرة المجتمع المدني تمكِّننا من البحث في الطريقة التي نعيش بها الآن، وهل هي أمثل طريقة لتحقيق طموحاتنا الكبرى أم لا؟ وإن لم تكن، فما العمل؟

حاولنا تقوية الكتاب لتناول هذه الأسئلة بشكلٍ أفضل. وبشكل خاصٍّ، ضمَّنَّا في الفصل الخاصِّ بالتفكير السياسي النسوي عرضًا عامًّا لـ«موجات» النسوية لوضع النقاش في سياقه. وكما في الإصدارات السابقة، يواصل هذا النقاش تقديم مسح لمنظِّري النسوية السياسيين ممَّن يقدِّمون مجموعةً من الانتقادات والحلول النظرية لمشكلة إقصاء النساء والتحيُّز الجندري في المجتمع.

فضلًا عن ذلك، فقد قارنَّا بحرصٍ زائدٍ بين آدم سميث أحد دعاة الرأسمالية الروَّاد، وبين كارل ماركس أكثر نقَّادها حِدَّةً وقوةً. كذلك كتبنا أكثر عن أهمية النظرية السياسية الكلاسيكية فيما يتعلَّق بمشروع المجتمع المدني، وذلك عبر تضفير كتاب أفلاطون **القوانين** في الفصل الخاصِّ به وكذلك الفصل اللاحق عن أرسطو. وعلاوة على ذلك، قمنا بتحديث مناقشة المشاركة المدنية في نهاية الكتاب عبر دراسة أحدث التهديدات التي تواجه تقدُّمها، كما عرضها روبرت بوتنام في أعماله الأخيرة، وكذلك عبر بلورة رؤية هانا أرندت عن المجال العام.

نأمل أن تكون هذه التغييرات ـ جنبًا إلى جنبٍ مع أجزاء الكتاب من الإصدارات السابقة ـ ستصبُّ في تحقيق مداولاتٍ حريصة وعقلانية عن السياسة؛ مداولات تزداد ضرورتها يومًا بعد يومٍ في مواجهة قضايا كثيرة مهمَّة نواجهها جميعًا باعتبارنا مجتمعًا عالميًّا.

ستيفن ديلو — **بتالوما، كاليفورنيا Petaluma, California**

تيموثي ديل — **لا كروس، ويسكنسون La Crosse, Wisconsin**

الجديد في هذا الإصدار

• نواصل التركيز على فكرة المجتمع المدني في علاقتها بمختلف تقاليد الفكر السياسي، مع مناقشة أهمية هذه التقاليد في فهم القضايا الحالية وتناولها. ولتحقيق هذه الأهداف بصورةٍ أفضل، أضفنا المواد التالية:

• أضفنا في بداية كلِّ فصلٍ بيانًا موجزًا يصف كيف أن المادة المقدَّمة في هذا الفصل تحمل أهميةً كبيرةً في مقاربة قضايا سياسية معاصرة بعينها.

• ثم نبني على النقطة السابقة، إذ نضيف في المدخل قسمًا عن أهمية هذا الكتاب فيما يتعلَّق بعملية التفكير السياسي في الإرهاب الموجَّه ضد الأهداف الأمريكية والأوروبية، والمطالب المتجدِّدة التي يرفعها الأمريكان الأفارقة لتحقيق المساواة، وهي الحركة التي أشعلتها مؤخرًا الأزمات التي شهدتها العلاقة بين الشرطة ومجتمعات السود في كثيرٍ من الأوساط المدينية.

• دمجنا في الفقرات الافتتاحية ـ التي تشير إلى علاقة الأفكار السياسية التي تناولناها هنا بالقضايا المعاصرة ـ بيانًا موجزًا بالمواد الجديدة التي وضعناها في جميع الفصول المنقَّحة، وهو ما سنلخصه الآن.

• أضفنا في الفصل الثاني عن أفلاطون مناقشةً لكتابه **القوانين** The Laws، وأشرنا إليها لاحقًا في الفصل الثالث المخصَّص لأرسطو بغية إثبات استمرار العلاقة التي تربط بين الفكر السياسي الكلاسيكي والتفكير في المجتمع المدني.

• أضفنا مناقشةً لأفكار آدم سيمث إلى جانب ماركس في الفصل الثالث عشر، لإظهار الآثار المتباينة لكليهما على المجتمع المدني.

• وعبر الإشارة إلى أعمال ميشيل ساندل Michael Sandel، أضفنا في

الفصل الخامس عشر المخصَّص لجون رولز Rawls مقابلةً بين من يزعمون أن العدالة السياسية تتطلَّب ـ كما عند أرسطو ـ سياسةً قائمةً على قيم «الحياة الطيبة»، وبين رولز الذي كان سيرى في هذه السياسة إجبارًا للناس على التمسُّك بمفهوم واحدٍ عن الحياة الطيِّبة، وبتكلفة فادحة لأجل توفير الحقوق والحريات نفسها للجميع.

• حدَّثنا أيضًا تغطية النسوية في الفصل الثامن عشر لتفسير «الموجات» المختلفة التي ظهرت في الفترة الأخيرة.

• وسَّعنا الفصل التاسع عشر حول التعدُّدية الثقافية ليشمل مناقشة آثار الربيع العربي، وداعش، والحرب الأهلية في سوريا، والإرهاب على المجتمع المدني العالمي.

• سعيًا لفهم إحدى العقبات الرئيسة أمام المشاركة المدنية، أضفنا في الفصل العشرين المخصَّص للتجديد المدني مناقشةً لرؤية روبرت بوتنام حول تدهور أنظمة الدعم الاجتماعي المطلوبة لضمان الحراك الاجتماعي.

• ولفهم آفاق المجتمع المدني والمشاركة المدنية في المستقبل، أضفنا في الفصل العشرين مناقشةً لرؤية هانا أرندت Hannah Arendt حول المجال العام.

• وفي نهاية الفصل العشرين أيضًا، أضفنا نقاشًا موجزًا لقرار المحكمة العليا الأمريكية الذي صدر بعنوان: **مواطنون متحدون** *Citizens United*، للنظر في أثر المبالغ المالية الضخمة في المجال السياسي في رؤية هانا أرندت حول المجال العام وعلى المشاركة المدنية.

• أضفنا مزيدًا من الكتب والمراجع في نهاية كلِّ فصلٍ.

• إن الإضافات التي أشرنا إليها في النقطة الثالثة (حول مطالب الأمريكان الأفارقة بالمساواة) وكذلك في النقطة التاسعة (حول الربيع العربي، وداعش، والحرب الأهلية في سوريا، والإرهاب) تتطلَّع إلى الإصدار القادم من هذا الكتاب ليتناول مناقشاتٍ شاملة للفلسفة السياسية والمجتمع المدني عند السود، وليبلور العلاقة بين النظرية النقدية والمجتمع المدني، سواء في الولايات المتحدة أو خارجها.

المقدمة

١ ـ التفكير السياسي والنظرية السياسية:

ينشغل الناس بالتفكير السياسي عند محاولتهم تحديد؛ أي: الأفكار السياسية أكثر وعدًا، وأي الحلول السياسية أفضل استجابةً من غيرها لتحدياتٍ بعينها، وأية أنظمة سياسية هي الأمثل لتلبية حاجات الناس. ويتمثَّل تحدي هذا الكتاب في جعل الناس يألفون طبيعة التفكير السياسي، على أمل أن يكون ذلك مشجعًا للقرَّاء على الانخراط في هذا التفكير بأنفسهم. ولأننا سنناقش طوال هذا الكتاب نظرياتٍ سياسية مختلفة، فمن الأفضل قبل أن نمضي في هذا أن نتوقَّف برهةً لنتحدَّث قليلًا عن ماهية النظرية السياسية وكيف ينبغي لنا أن نفهم التفكير السياسي في علاقته بها.

إننا نستخدم مصطلحي **النظرية السياسية** و**الفلسفة السياسية** بالتبادل[١]. إن أي نظرية سياسية تنشأ استجابةً لأسئلة خالدة تسترعي انتباه المُنظِّر السياسي. تُرى ما بعض تلك الأسئلة التي تدور في أذهاننا؟ لقد سأل أفلاطون *Plato* مثلًا: إلى أي حدٍّ يمكن أن تتحقَّق العدالة، بإسهاماتها المهمَّة في الحياة البشرية، في مواجهة مجتمع يتعامل مع فكرة العدالة بارتياب؟ وأراد «هوبز» *Hobbes* أن يعرف ما الذي يدفع المجتمع للتورُّط في الحرب،

(١) اتبعنا في تبنِّي هذا الموقف إسهامات شيدون وولن، انظر:

Sheldon S.. Wollin, Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political thought, (Boston: Little, Brown, and Co., 1960), p. 21.

ولرؤية مختلفة تميِّز النظرية السياسية عن الفلسفة السياسية، انظر:

Nannerl O. Keohane, "Philosophy, Theory, Ideology", Political Theory, 4:1, February, 1976, pp. 81-82.

وتساءل أيضًا كيف يمكن (أو ما مدى إمكانية) التغلُّب على هذا الاحتمال، وتحقيق السلام والحرية؟ في حين تساءل «رولز» *Rawls* عن كيفية بناء مجتمعٍ يمكن للأفراد فيه احترام الحقوق الأساسية لبعضهم البعض، بالرغم من وجود رؤىً أخلاقيَّة متعارضة ولكل منها معقوليتها؟

ولا شكَّ أن المنظِّرين السياسيين تشغلهم أسئلة كثيرة أخرى غير تلك، ولن نسرد هنا إلا القليل منها. فبعض المنظِّرين مثلًا يسعى إلى إظهار طبيعة الصالح العام ونوع السياسة التي يمكن أن تكون الأقرب إلى تحقيقه. في حين يناقش آخرون تعريف المجال العام ويميزون وظائفه عن المجال الخاص، فيما نجد آخرين يرغبون في معرفة ما يشكِّل التزاماتنا وواجباتنا باعتبارنا مواطنين، وكيفية تمييز الالتزامات والواجبات عن الحقوق. وفي كل تفكير سياسيٍّ، ثمة اهتمام بدور كلٍّ من العائلة والدين وبِنى الحكومة المختلفة في ضمان ما يشار إليه عادةً بحكم القانون. فضلًا عن ذلك، نقف أمام نقاشاتٍ كثيرة حول أنظمة الحكم المختلفة، من بينها بالطبع طبيعة الديمقراطية وكيف تتميَّز عن أنواع أخرى من الأشكال السياسية. وأخيرًا، يشدِّد بعض المنظِّرين على أهمية الحفاظ على المجتمع المدني في مواجهة الظروف التي تهدِّد وجوده، كما نناقش في هذا الكتاب.

ولتناول مسائل من هذا النوع، يقوم المنظِّرون السياسيون ببناء سيناريوهاتٍ تهدف إلى إبراز العوائق الرئيسة التي يجب مواجهتها في سبيل بلوغ الأهداف التي يسعون إليها. ومن ثمَّ إن كنَّا نرغب في خلق عالمٍ يتساوى الجميع فيه في الحقوق، فيجب أن نتساءل أولًا عن العقبات التي تقف في سبيل تحقيق ذلك، ثم نبحث عن الطريقة الأفضل لإزالة هذه العقبات؛ كي يمكن لمبدأ الحقوق المتساوية أن يصبح جزءًا محوريًّا في المجتمع. وفي طريقنا نحو ذلك، نبني صورةً للعالم تفسِّر سبب عرقلة المجتمع لهذه الحقوق؛ بل ينبغي لهذه الصورة أيضًا أن توضِّح العوامل التي يمكن أن تساعد المجتمع في ترويج تلك الحقوق وتعزيزها.

وبهذه العملية، يمكن للمنظِّر السياسي أن يضع نظريةً متكاملة الجوانب تفسِّر العلاقات بين جميع الأبعاد المهمَّة في قضية معيَّنة. فإن عدنا ـ على سبيل المثال ـ إلى نموذج الحقوق، فإن نظريةً ما من شأنها هنا أن تفسِّر

ماهية الحقوق، وكيفية رسوخها وتطورها في المجتمع، وما العقبات الرئيسة التي يجب التغلُّب عليها من أجل إعمال الحقوق على نحوٍ تامٍّ. وبانخراط المنظِّر في هذا النشاط، نراه يناقش كثيرًا من العوامل وعلاقتها ببعضها البعض، ومنها دور الحكومة ومكانة التعليم وطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي اللازم، وما إلى ذلك.

بيد أن المنظِّرين السياسيين لا يمكنهم أبدًا استيعاب جميع العوامل الواجب أخذها في الاعتبار عند معالجة المسائل الماثلة أمامهم، والسبب في ذلك أنهم ينظرون إلى العالم من زاويةٍ محدودة وجزئية. فرغم كل شيء، فإن المنظِّرين السياسيين لديهم تحيزاتهم الخاصَّة وميولهم لتفضيل وجهة نظرٍ معيَّنة على أخرى، مما يحجبهم حتمًا عن رؤية كل ما يجب معرفته عن القضية. والنتيجة أن كلَّ ما يستطيع المنظِّر عمله هو تقديم «رؤية» ـ بتعبير شيلدون وولن *Sheldon Wolin* ـ تصف العلاقات الممكنة بين عناصر المجتمع الرئيسة، ومنها البشر والمؤسسات؛ لمعالجة السؤال المطروح[٢]. لكن الفهوم الممكنة ليست هي المعرفة التامَّة بالأحداث الاجتماعية والسياسية. ومن ثمَّ، فإنه في أثناء بناء المنظِّرين السياسيين لرؤيةٍ تفسِّر العقبات التي تجب مواجهتها لتحقيق الأهداف الأساسية أو إجابة الأسئلة الخالدة، فإنهم ينطلقون حتمًا من فهومٍ ناقصة.

ونظرًا لأن المنظِّرين السياسيين ينشئون نظرياتهم انطلاقًا من خبراتهم ووجهات نظرهم، فمن الوارد أن ينشئوا في المسألة الواحدة نظرياتٍ متنافسةً. إذ قد يقدِّم أحدهم مثلًا نظريةً تركِّز على مفاهيم معيَّنة للدولة قد يرفضها منظِّرٌ آخر، وقد يعرِّف منظِّرٌ ثانٍ ظروفًا ثقافيةً معيَّنة قد يعتبرها منظِّرٌ ثالث غير ذات صلةٍ بالأمر، وهكذا دواليك[٣]. فأيًّا ما كان، فمن الجليِّ أنه يمكن الاحتجاج على أي نظرية بأنها تفتقد إلى الكمال والشمول بالمسألة

(٢) Wollin, *Politics and Vision*, pp. 18-19.

(٣) **المرجع السابق**، ص١٩. برجاء ملاحظة أننا سنستخدم من الآن فصاعدًا وعلى طول الكتاب الصيغةَ الإنجليزية في كتابة المراجع التي لا توجد ترجمة عربية لها، ومن ثمَّ سنكتب الصيغة نفسها حتى في حالة تكرار الإشارة للمرجع السابق. ولغير المتخصِّصين، فإن كلمة (**Ibid**) اللاتينية تعني المرجع نفسه المذكور سابقًا، أو بالصيغة المختصرة، المرجع السابق، لا سيما أن المؤلفين يستخدمان المرجع الواحد مراتٍ كثيرة. [المترجم]

المطروحة عند النظر إليها من زاوية نظرية أخرى. ونتيجة لذلك، يتضمَّن عمل الفلسفة السياسية حتمًا منظِّرين سياسيين يخالفون بعضهم بعضًا حول أيٍّ منهم تفسِّر نظرياته العالمَ بشكلٍ أفضل، وأيها أفضل في المساعدة على حلِّ مسألة بعينها.

٢ ـ الصلة بين النظرية السياسية والتفكير السياسي:

ما العلاقة بين التفكير السياسي والنظرية السياسية؟ يرتبط كلاهما بحاجة مشتركة لتناول مسائل سياسية واجتماعية مهمَّة وخالدة. وفي تناول هذه الأسئلة، يرجع التفكير السياسي دائمًا إلى النظرية السياسية. إذ إن الشخص القائم بالتفكير السياسي عند إجابته للأسئلة الرئيسة يستفيد غالبًا من الرؤى المختلفة عن الحياة السياسية التي يطرحها سائر المنظِّرين السياسيين. وبذلك يلقي التفكير السياسي تحدياتٍ أمام من يتبنَّى هذه الرؤى ليقدِّم إجاباتٍ مجديةً على الأسئلة المطروحة.

إن التفكير السياسي أرضٌ خصبة دائمة يمكن من خلالها تحدي رؤية معيَّنة قدَّمتها إحدى النظريات السياسية؛ ذلك لأنه ـ كما أسلفنا ـ لا توجد على الإطلاق رؤية كاملة، وتتضمَّن كل الرؤى بالضرورة بعض العناصر المهمَّة من الواقع، لكنها تهوِّن في الوقت نفسه من أهمية عناصر أخرى. وغالبًا ما يؤكِّد الشخص القائم بالتفكير السياسي على هذه الثغرة عبر الاحتجاج بأن هذه الرؤية السياسية أو تلك غير كاملةٍ كفاية بما يساعد على فهم واقع سياسيٍّ أو اجتماعيٍّ معيَّن فهمًا كاملًا.

وعندما يتبيَّن أن إحدى الرؤى حول العالم السياسي لا تقدر على تقديم أساسٍ جيدٍ لمعالجة سؤالٍ بعينه، ينتقل القائم بالتفكير السياسي إلى نظرية أخرى للتأكُّد مما إذا كانت تقدِّم منهجًا أفضل في تناول السؤال محل البحث. وفي أثناء تأمُّله في الأسئلة المربكة، قد يستكشف المرء كثيرًا من النظريات السياسية المختلفة ويقارن ويقابل بينها. فعلى سبيل المثال، عندما نبحث مسألة العدالة سننطلق من أفلاطون ثم إلى أرسطو وننتهي بجورج ڤيلهلم فريدريش هيغل. وفي كل حالة نقارن بين السرديات المختلفة، ندافع عن إحداها ونفنِّد أخرى. ونأمل إجمالًا في الوصول إلى مفهوم عن العدالة يمكن الدفاع عنه ضد ناقدينا. وفي ذلك، قد نرفض كلَّ الرؤى المعروفة

للفلسفة السياسية عن الموضوع قيد التناول، ونخلق في المقابل رؤيةً جديدةً. وفي هذا الإطار، قد ننشئ نظريةً سياسيةً جديدةً تمامًا لمعالجة مشكلة مهمّة يطرحها التفكير السياسي.

إن التفكير السياسي يعتمد على النظرية السياسية، فبغير النظرية لا يقوم التفكير. فما إن تبدأ عملية التفكير السياسي، يصبح القائم بذلك ملتزمًا بأن يختبر العديد من الرؤى الموضَّحة في نظرياتٍ سياسية مختلفة. وهو في ذلك يبحث عن رؤية شاملة للحياة السياسية تقدِّم إجابةً محدَّدة غير مسبوقةٍ على السؤال المطروح. وبالطبع، قد لا نصل أبدًا إلى هذه النقطة، ومن ثمَّ فغالبًا ما يبقى القائم بالتفكير السياسي منشغلًا بالتأمل في نفع نظرياتٍ سياسية مختلفة.

٣ ـ سقراط: الدفاع وأقريطون[٤]:

ولوجود الدفاع الكلاسيكي عن التفكير السياسي في تعبير أفلاطون عن سقراط في محاورتي **الدفاع** Apology و**أقريطون** Crito، وجب علينا أن نناقش الموضوعات الرئيسة للمحاورتين. وكذلك يمثِّل ذلك التمرين إعدادًا للقارئ لما سيرد في الفصل الثاني من معالجة كتاب أفلاطون **الجمهورية** Republic.

لكن قبل مناقشة هاتين المحاورتين، من المهمِّ أن نقدِّم خلفيةً بسيطةً عن سقراط *Socrates* (٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق.م)؛ ذلك الرجل الذي أُعجِب به أفلاطون، وجعله بطل كتابه **الجمهورية** كما سنرى في الفصل الثاني. لقد عاش سقراط في أثينا إبَّان فترةٍ حلَّ فيها حكم أوليغاركي *oligarchic* طغياني محلَّ ما كان قائمًا من جهودٍ تسعى إلى حفظ الديمقراطية. فبعد هزيمة الإسبرطيين لأثينا عام ٤٠٤ ق.م في الحرب البيلوبونيزية Pelopennesian War، احتلَّت القوات الإسبرطية المدينة. وفي ذلك الوقت، انتهز أحد الأحزاب الأوليغاركية في أثينا فرصة تقويض الديمقراطية الأثينية بمساعدة الإسبرطيين، وتأسَّس الحكم الذي عُرف تاريخيًّا باسم حكم «الطغاة الثلاثين»

(٤) يستند تفسيرنا هنا على فهمنا لمحاورات أفلاطون **الدفاع** و**أقريطون** الواردة في هذا المرجع:
Plato, Euthyphro, Apology and the Crito, translated by F. J. Church, (Indianapolis: Bobbs- Merril Company, **1956), pp. 21-67.**

Thirty Tyrants. كان المفترض أن يضع هؤلاء الرجال دستورًا ديمقراطيًّا جديدًا، لكنهم أبوا فعل ذلك، وقاموا بدلًا من ذلك بإعدام ديمقراطيين مشهورين، بالإضافة إلى بعض الأوليغاركيين الآخرين ممَّن ناصروا حكم القانون[٥]. وفي النهاية تمكَّن ثلاثة آلاف مواطن من إسقاط الأوليغاركية، وفي غضون بضعة أشهر استُعيدت الديمقراطية[٦] مرةً أخرى عام ٤٠٣ ق.م[٧].

لم يكن سقراط محبوبًا لدى النظام الديمقراطي الجديد؛ إذ نادى بأن السياسة تتطلَّب نوعًا خاصًّا من الخبرة لا يمتلكها بالضرورة العاديون من المَهَرة في مهنٍ أخرى. وقد بدت رؤى سقراط بالنسبة إلى عامة الأثينيين على درجة كبيرة من التوافق مع مواقف الأوليغاركيين. وكان الأثينيون ممَّن كانت ذكريات الإرهاب الأوليغاركي جاثمةً على ذكرياتهم لا يريدون أيَّ شيء يرتبط بالأوليغاركية. فرفضوا سقراط بصفته مهددًا للديمقراطية، وقدموه إلى المحاكمة وحُكِم عليه بالإعدام[٨]. ويسجِّل أفلاطون في محاورتي **أقريطون والدفاع**، وكذلك في **الجمهورية**، التزامَ سقراط بكلٍّ من البحث عن الحقيقة، وبرؤيته التي تقضي أن العالمين بكيفية استخدام القوة لأجل أهدافٍ أخلاقية يجب أن يقوموا على إدارة النُّظم السياسية.

وفيما يلي نقدِّم شرحًا لمحاورتي **الدفاع وأقريطون** يبيِّن لنا أهمية التفكير السياسي. ففي محاورة **الدفاع**، كان سقراط متهمًا بالكفر بآلهة أثينا، وبأنه

(٥) Irriving M.. Zeitlin, *Plato's Vision, The Classical Origins of Social and Political Thought* (Englewood Cliffs, New Jersy: Prentice Hall, 1993), pp. 47-48.

(٦) لم تكن الديمقراطية النظام المرغوب في أثينا بصفته النظام الأفضل كما قد يكون حادثًا بيننا الآن. وسوف نطالع في الفصل الثاني تصنيف أفلاطون لأنظمة الحكم المختلفة ومن بينها الديمقراطية التي لم تكن تعني حينذاك سوى نظام يتَّسم بالفوضى وعدم الكفاءة. وهذا ما كان سائدًا في فترة ما بعد انقشاع الحكم الأوليغاركي مثلما يشيِّر الكاتب. وقد انتقد زينفون المزعوم Pseudo- Xenophon، أحد تلامذة سقراط، الديمقراطية الأثينية بشدة لأنها تتميَّز - حسب رأيه - بالانقسام، والفوضى، طارحًا في المقابل نماذجَ من الخارج متمثِّلة في جمهورية اللاسدمونيين La Republique des Lacedemoniens التي تمجِّد البساطة وحسن سير المؤسسات الإسبرطية. انظر: جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣. [المترجم]

(٧) Mulford Q. Sibley, *Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought*, (New York: Harper and Row, 1970), p. 44.

(٨) Zeitlin, *Plato's Vision*, p. 59.

«يقلب القضية الضعيفة قضيةً قويةً» وبإفساد الشباب. كان سقراط مؤمنًا ببراءته، لكن رغم الدفاعات الطويلة والمقنعة عن سلوكه، رأت المحكمة الأثينية الشرعية أنه مذنبٌ وحكمت بإعدامه. ويحثنا سقراط ـ نحن القرَّاء ـ بمقدارٍ لا يكاد يُدرك من الإلحاح على استنتاج أن ذنبه الوحيد هو قيامه بالتفكير السياسي.

لماذا وجد الأثينيون استخدام سقراط للتفكير السياسي أمرًا مستنكرًا إلى هذا الحد؟ للإجابة على هذا السؤال، يجب أن نوضِّح ما كان سقراط يأمل في إنجازه من خلال التفكير السياسي. لقد بحث سقراط في استخدام التفكير السياسي لأجل معالجة أسئلة رئيسة تتعلَّق بالصور المثالية للحياة الأخلاقية والسياسية. إذ كان يطرح ـ على سبيل المثال ـ أسئلةً من قبيل: ما العدالة؟ ما التقوى؟ ما طبيعة القانون؟ ما الصالح العام؟ وللإجابة على أسئلةٍ كهذه، شرع سقراط في عملية أُطلق عليها النقاش **الجدلي/ الديالكتيكي** *dialectical* argument.

كيف تجري هذه العملية؟ يُطرح سؤال مثل: ما العدالة؟ ثم تطرح تصورات مختلفة عن العدالة. والمطلوب هو العثور بين هذه التصورات على التصور الصحيح. وللوصول إلى هذا الهدف، يُطلب من الناس طرح رؤاهم الخاصَّة حول كل تصور من هذه التصورات على أن يتضمَّن ذلك تعليل رفض تفسيراتٍ بعينها. ثم تُختبر هذه الأسباب بعناية. وبمجرَّد تقديم أسبابٍ مقنعة تدحض صحَّة تصوراتٍ معيَّنة، تُهمل هذه التصورات. ومن ثمَّ تتقلَّص قائمة تصورات العدالة الممكنة. وفي المجمل، يتحرَّك الفرد عبر هذه القائمة على أمل أن يجد مفهومًا للعدالة يتميَّز بالشمولية التي تصمد أمام أي تحدٍّ آخر. ويصبح التصور المتبقي أساسًا للإجابة على السؤال الأول: ما العدالة؟ وكما سنرى في الفصل الثاني، تقوم **جمهورية** أفلاطون على غرار هذا النموذج.

إذن، فالانخراط في التفكير السياسي يتطلَّب خطابًا يشترك فيه آخرون على استعدادٍ لاختبار رؤاهم على الملأ. وكان ذلك هو مقاربة التفكير السياسي التي انتهجها سقراط طوال حياته. يقول سقراط في محاورات **الدفاع**: «لا أزال أروح هنا وهناك باحثًا وفاحصًا... المواطنين أهل هذه

المدينة والغرباء حينما أعتقد أن أحدهم حكيم»[٩]. لكن سقراط اعتقد أن ذلك الفعل هو بالضبط ما أوقع به في مشكلاتٍ عديدة. فيخبرنا «أن أولئك الذين امتحنوا يثورون عليَّ أنا، ولا يثورون عليهم، ويقولون إن سقراط شُنْعَة، يفسد الشباب»[١٠].

ولكن لماذا غضب الأثينيون من سقراط؟ هل لأنهم نسبوه إلى الأوليغاركية، أم لأسبابٍ أخرى؟ لا يمكننا بالطبع إلا التخمين لمعرفة الأسباب التي جعلتهم يغضبون. لكن هذا التخمين يُعَدُّ في حدِّ ذاته مفيدًا لما سيبيِّنه لنا من مشكلة عامَّة تطرحها عملية التفكير السياسي على كثيرين حتى يومنا هذا.

قد يكون أحد أسباب شكِّ الأثينيين في جهود سقراط أنه بانخراطهم في التفكير السياسي، يجب عليهم التسليم بأن الرؤى والآراء القائمة قد تكون خاطئةً، ومن ثمَّ عرضة للمراجعة أو الاستبعاد. لكن هذه النتيجة سيكون لها عواقبُ غير مواتية للغاية، فأحيانًا ما يكون الإبقاء على الوضع القائم *status quo* كما هو فيما يخص أفكارًا جوهرية ـ كالعدالة والتقوى مثلًا ـ أمرًا مهمًّا ليحمي المرء ما يشكِّل نمطَ حياته.

ومن الأسباب الأخرى أيضًا للشكِّ في محاولات سقراط أن منهجه يتطلَّب من الناس النظر في رؤاهم الخاصَّة في سياقٍ من الآراء المتنافسة. وفي ذلك، يثير التفكير السياسي لدى المهتمين بالبحث عن تصوُّر موحَّد للمفاهيم الأساسية خطرًا يختلف كثيرًا عن الخطر الذي يخشاه من يظن أن التفكير السياسي سيغيِّر الوضع القائم. فببحث الرؤى المتنوِّعة وقبول ما تطرحه من تحدٍّ للآراء الخاصَّة، يواجه المرء احتمال عدم الوصول مطلقًا إلى فهمٍ مشتركٍ مع الآخرين. ومن ثمَّ يكون البحث عن إجابة للأسئلة السياسية

---

(٩) Plato, *Apology*, Church Edition, p. 28.

فيما يتعلَّق بترجمة الاقتباسات، فقد نظرنا أحيانًا في الترجمات السابقة لأساتذة أجلاء، وفي أحيانٍ أخرى ترجمنا الاقتباس باجتهاد شخصيٍّ مع الإشارة في الهوامش إلى الترجمات الأخرى السابقة. في هذا السياق، يمكن النظر في ترجمة د. عزت قرني، محاكمة سقراط: محاورات أوطيفرون والدفاع وأقريطون، دار قباء للطباعة النشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠٠١، ص١١١. [المترجم]

(١٠) Ibid, p. 28.

المهمَّة في هذه الحالة بحثًا مستمرًّا وأبديًّا، ما دام قد اتضح أن هناك حججًا قوية تظهر دائمًا في مواجهة الأطروحات المقبولة. والمقلق هنا هو اكتشاف أن الواقع الاجتماعي ليس بالضرورة وضعًا ثابتًا يقوم على حقيقةٍ معترف بها؛ بل هو وضع يتطلَّب قبولًا مستمرًّا لوجهات نظرٍ وآراء متنوِّعة، لا يمكن بسهولة التوفيق أو الجمع بين كثيرٍ منها.

وقد كان سقراط يأمل في تجنُّب هذه النتيجة المحتملة للتفكير السياسي، ويأمل أيضًا في إيجاد التعريفات الشاملة للمفاهيم الرئيسة، والتي من شأنها أن تقيم واقعًا اجتماعيًّا على أساس الحقيقة. وكان يبدو أن سقراط على ثقةٍ تامَّة من أنه سيفعل ذلك. لكنه في ظلِّ انتهاجه البحث عن الحقيقة عبر النقاش الجدلي، جازف سقراط بالسقوط في عددٍ لا يُحصى من المشكلات غير القابلة للحلِّ، وعالمٍ من الحيرة والتردُّد.

كان سقراط على استعدادٍ للاضطلاع بهذه المخاطر، لكن يبدو أن الأثينيين لم يكونوا كذلك. وانتهى الأمر في النهاية بالحكم على سقراط بالموت. وهو الحكم الذي يرمز إلى رفض الأثينيين المشاركة في التفكير السياسي وتحمُّل تبعاته. ولالتزامه الشديد بهذه المحاولة، ردَّ سقراط على عرض أقريطون بمساعدته على الهرب بأنه لن يغادر إلا إن اقتنع بأن هروبه هو العدل. وقال: «[يجب ألَّا] نرتكب الظلم ردًّا على الظلم، كما تعتقد الكثرة، حيث إنه لا يجب أبدًا أن نرتكب الظلم»[١١].

وبطرحه هذا السؤال، يستغرق سقراط للحظة مع أقريطون ليعرض بشكلٍ مثيرٍ أهمية التفكير السياسي. فجميع القضايا الأساسية يجب أن تُحلَّل بطريقة الحوار الجدلي، الذي يرسي دعائم التفكير السياسي. ويتحقَّق ذلك في محاورة **أقريطون**، في أثناء النقاش المتخيَّل الشهير مع قوانين المجتمع. ففي المحاورة، يدخل سقراط في نقاشٍ مع القوانين كما لو كانت حكماء يستجوبهم. والحجَّة الأساسية الكامنة فيما تطرحه القوانين هي أن سقراط بهروبه سيكون قد انتهك قوانين أثينا. لماذا؟ لأنه أُدين أمام محكمة شرعية، والقوانين تقتضي أن يذعن المحكوم عليهم لأحكامهم.

(١١) Plato, *Crito*, Church edition, p. 59.

لكن بدا أن سقراط يتساءل: لماذا يُعَدُّ انتهاك القوانين ـ كهروبه في حالتنا تلك بعد الحكم عليه عبر إجراءٍ شرعيٍّ ـ أمرًا خاطئًا؟ فتجيب القوانين أنه من الخطأ انتهاك قوانين **عادلة**، وقوانين أثينا عادلة في المجمل. فيسأل سقراط: لماذا هي عادلة؟ ففي معظم الحالات، تتَّسم القوانين بالعدل لأنها تساهم بنفع مهمٍّ للغاية في النضج الأخلاقي والتطوير المعرفي لأبناء المجتمع. ثُم تحتجُّ القوانين على سقراط بأنها قد أعدَّته للحياة بتعليمه، وفيها حياة التفكير السياسي. وتثبت القوانين أنها في الواقع لم تمنع سقراط من المشاركة في التفكير السياسي؛ إذ سمحت له بمناقشة سياسات الدولة، وسمحت له أيضًا إن لم يتفق معها بمحاولة إقناع الدولة بتغيير مواقفها. وكذلك تسمح له القوانين برفض سياسات الدولة دون عقوبة، إن كان لا يتفق مع السياسات التي تتبنَّاها الدولة(١٢).

وهنا اتضح ما ترمي إليه القوانين في جدالها، فشكوى سقراط ما كان لها أن تكون ضد القوانين؛ لأن القوانين عادلةٌ؛ بل يجب أن تكون ضد شعب أثينا الذي ظلمه. ويدين سقراط للقوانين بالولاء الثابت لعدلها، وعليه ألَّا يرتكب ما ينتهكها. فإن عصى القوانين العادلة، فهو بذلك يرتكب ما ينتهكها، فيزيد من الظلم الذي ارتُكِب ضده. وفي ضوء هذه الرؤى، يقرِّر سقراط أن العدل في إذعانه لحكم الإعدام.

فضلًا عن ذلك، فإن سقراط بدعمه القوانين العادلة إنما يكرِّس واحدًا من أهدافها المركزية، ألَا وهو ـ كما أسلفنا ـ حماية التفكير السياسي. وهذا أقل ما يجب لأجل البحث عن الحقيقة. وإن كان سقراط يحيا بيننا اليوم، لكان ـ بلا شكٍّ ـ سيؤكِّد هذه النقطة. فمديرو الحملات وخبراء الإعلام ممَّن لا يعنيهم التفكير السياسي إلا بدرجة ضئيلة، هم من يديرون اليوم السياسة المعاصرة، فهدفهم ليس تشجيع النهج الجدلي لاختبار الأفكار التي يتطلبها التفكير السياسي؛ بل استجلاب ما حدَّدوه هم من استجابة يرغبون فيها من الجماهير تجاه عدد متنوِّع من الشعارات؛ وذلك لاستخدامها في تحقيق حشد جماهيريٍّ مؤيد لمرشَّح ما أو لقضايا بعينها. ذلك أن استراتيجيي الحملات الانتخابية يرون التفكير السياسي تهديدًا لكل من يأمل مثلهم في تحويل

---

(١٢) Ibid., pp. 60-61.

المجتمع إلى مجتمع من القطعان الضخمة، يحدِّد فيه العقل الجمعي آراء المواطنين. والنتيجة، أن يفقد الأفراد قدرتهم على صياغة أحكامهم الخاصَّة عبر عملية مقارنة الأفكار ومقابلتها ببعضها البعض؛ تلك العملية التي تمثِّل جزءًا لا يتجزَّأ من نمط التفكير الجدلي. يعلم الكثيرون أن ذلك يحدث الآن، ويستاؤون منه. إلا أن مجرد الإشارة إلى المشكلة ليس كافيًا. فعودة الدراية بفنِّ التفكير السياسي إلى الثقافة أمرٌ أساسيٌّ لضمان قيام سياسة ديمقراطية تحفظ حقوق كل مواطن. ونأمل أن يساهم هذا الكتاب في ذلك الجهد.

٤ ـ بقية الكتاب:

تتمثَّل مقاربتنا في هذا الكتاب في تقديم نماذج من التفكير السياسي نأمل أن تكون مشجِّعةً للقارئ أو القارئة على الانخراط الذاتي في التفكير السياسي. ولتحقيق ذلك، نخطِّط لمناقشة كيف دافع كلُّ مفكِّر ومفكِّرة عن رؤيته أو رؤيتها للمجتمع أمام المفكِّرين الآخرين. وفي أثناء ذلك، ننوي مطالبة قرَّائنا بمساءلة تفسيرنا للأطروحات الممكنة التي سنقول إن هذا المفكِّر أو ذاك سيرد بها على المفكِّرين الآخرين.

ولتيسير هذه المحاولة، سنفصِّل في طبيعة المجتمع المدني وأهميته بوصفه موضوعًا أساسيًّا. ففي مناقشتنا للرؤى المختلفة التي تنبعث من مقاربات التفكير السياسي المختلفة التي نتناولها هنا، سنناقش كيف ترتبط هذه الرؤى المختلفة بهذا الموضوع الرئيس. فعلى سبيل المثال، ستتداخل في جميع أنحاء مناقشاتنا أسئلةٌ من قبيل: هل كان لأفلاطون أن يؤيد المجتمع المدني؟ كيف كان سيستجيب أرسطو لمسألة المجتمع المدني؟ لماذا تميل نظرية لوك لتأييد المجتمع المدني؟ في حين رؤية جان جاك روسو أقل ميلًا لذلك؟

وكذلك نشجِّع على التفكير السياسي عن طريق أجزاء الرد والتعقيب الموجودة في الكتاب كلِّه، والتي تقع في نهاية الفصل غالبًا. نتخيَّل في هذه الأجزاء كيف كان لمختلف المفكِّرين أن يردوا على بعضهم البعض. وبالأخص، نتساءل كيف كان للمفكِّرين السابقين أن يردوا على من جاء بعدهم، فضلًا عن محاولتنا إبراز كيف كان لهؤلاء اللاحقين أن يردوا على

انتقادات أسلافهم. وينصبُّ اهتمامنا في جميع الحالات على فهم كيف كان لمفكِّرين بأعينهم أن يردوا على بعضهم البعض فيما يخص مجموعة متنوِّعة من القضايا المطروحة في كل فصل. وبما أن مسألة المجتمع المدني هي الموضوع الرئيس، فإن أجزاء الرد والتعقيب لإثارة نقاش حول عددٍ متنوِّع من الأسئلة طرحتها الرؤى المختلفة الواردة في الكتاب.

سنقدِّم فيما يلي مما تبقى من هذا الجزء نظرةً عامَّة مختصرة حول من عرضناهم من المفكِّرين. يناقش الفصل الأول المجتمع المدني، وسنضع فيه التصور الأساسي للمجتمع المدني الذي سنشير إليه في الكتاب كلِّه في أثناء مناقشتنا للرؤى المختلفة التي قدَّمتها النظريات السياسية محل البحث.

نجد في **الباب الأول** مناقشةً لرؤى الفلسفة السياسية الإغريقية الكلاسيكية، والمسيحية، وبعض الرؤى غير المسيحية. وفيما يتعلَّق بالبُعْد الإغريقي الكلاسيكي، أفردنا فصلين لأفلاطون وأرسطو، بينما تناولنا الفكر المسيحي في فصلٍ يشمل مفكِّرين من العصور الوسطى وآخرين من مفكِّري الإصلاح المسيحيين. كذلك خصصنا فصلًا عن المفكِّرين غير المسيحيين في العصور الوسطى؛ كموسى بن ميمون، ومفكِّرين إسلاميين مهمين كابن رشد، والفارابي، وابن سينا. وقد وُضِعت هذه الفصول بطريقة تثبت اختلاف رؤية الفضيلة المدنية في العالم الإغريقي الكلاسيكي والمسيحي وغير المسيحي، عن تلك الموجودة في التصورات الحديثة عن المجتمع المدني. ولقد وضعنا هذه الفصول لنبيِّن أنه إن كان المفكِّرون من الإغريق الكلاسيكيين والمسيحيين وغير المسيحيين غير مسؤولين مبدئيًّا عن صياغة مفهوم المجتمع المدني، فإن هناك عناصرَ مهمَّة في رؤاهم شكَّلت جزءًا من التفكير في المجتمع المدني.

ثم ننتقل في البابين **الثاني** و**الثالث** إلى مقاربات المجتمع المدني أوائل العصر الحديث وأواخره، وتلك المعاصرة. وفي ذلك نناقش مجموعةً من الكتَّاب عظيمي الأهمية في تاريخ النظرية السياسية. وسنجد في هذه الأجزاء رؤىً ليبرالية وأخرى محافظة عن المجتمع المدني. إذ تسعى الرؤى الليبرالية لضمان أكبر قدرٍ ممكنٍ من الحرية الفردية عبر حماية حقوق المواطنين الأساسية. أما التقاليد الإغريقية الكلاسيكية والمسيحية وغير المسيحية، فهي

تصوِّر الأفراد جزءًا من مجتمع يخضع للتصوُّر الشامل عن الغاية العظمى [للمجتمع] التي تملي على الفَرد طبيعة مكانته ودوره فيه. وعلى النقيض، تشدِّد الرؤية الليبرالية على ضرورة تحديد الأفراد لأهدافهم الأخلاقية الخاصَّة، والتكافؤ السياسي الذي تضمنه الحقوق هو ما يسمح لهم بذلك. ونجد في التصنيف الليبرالي إلى جانب من ذكرناهم سابقًا من توماس هوبز وجون لوك وهيغل وورولز، بعضَ الكتَّاب الآخرين كبينِدكت سبينوزا *Benedict Spinoza*، وإمانويل كانط *Immanuel Kant*، وجون ستيوارت مل *John Stuart Mill*. ويجب النظر إلى الفصلين المخصَّصين لجان جاك روسُّو وكارل ماركس باعتبارهما نقدين معاصرين للرؤى الليبرالية حول المجتمع المدني. ويمكن التعامل مع الفصل الخاص بـ نيكولو مكيافيلي *Niccol# Machiavelli* في بداية الباب الثاني باعتباره انتقالًا من الرؤى الكلاسيكية والدينية إلى التصورات الليبرالية عن المجتمع المدني، والتي ناقشناها لدى بعض من جاء من الكتَّاب.

أما الكتَّاب المحافظون، فبالرغم من تقبُّلهم ضرورة حرية الإنسان، فإنهم يُقلقهم الخوف من أن يصل التشديد على الحقوق إلى درجة إهمال المعايير والتقاليد الحافظة لحياة المجتمع، وهي ضرورية أيضًا لحفظ الحرية. وبذلك الخطأ، لا يُهتَمُّ بتوجيه الناس تجاه فهم أنماط العلاقات الاجتماعية والقيم الأساسية المطلوبة لبناء حياةٍ ثرية وكاملة. ومن بين الكتَّاب المنتسبين إلى هذا التقليد، نجد إدموند بيرك *Edmund Burke*، وألكس دو توكفيل *Alexis de Tocqueville*، ومايكل أوكشوت *Michael Oakeshott*. ويسعى المحافظون كالكتَّاب من التقاليد الإغريقية الكلاسيكية والمسيحية وغير المسيحية إلى الحفاظ على نظام اجتماعيٍّ موحَّد تكون فيه هويةُ كلِّ شخصٍ جزءًا من سياقٍ أكبر من التقاليد وأنماط مكابدة الحياة المشتركة. ويرى المحافظون أنه عندما ينقطع الأفراد عن هذه العلائق، فإنهم يُسلَبون مصادر الهوية الحقيقية، وجوانب الخبرة التي تضفي المعنى والأهمية على حياة الفرد.

أما **الباب الرابع**[١٣] **فيحتوي على نقدٍ للرؤى الحديثة للمجتمع المدني.**

---

(١٣) يُرجى ملاحظة أن المؤلفين ـ أو ربما الناشر ـ لم يدرجا عنوانًا مخصصًا للباب الرابع ضمن فهرس الكتاب، وقد تداركنا ذلك في الطبعة العربية، بناءً على توضيحهما الوارد في هذه المقدمة، التي يمكن الاعتداد بها مصدرًا أدقَّ من الفهرس! [المترجم]

ونناقش فيه النقود النسوية وما قدَّمه فريدريك نيتشه *Friedrich Nietzsche* وميشيل فوكو*Michel Foucault*. وعن سبب اختيار هؤلاء، نقول إن لإسهاماتهم أهمية كبيرة؛ لأن جميعهم يسعى من منظوراتٍ متنوِّعة لإثبات أن المجتمع المدني ما هو إلا مجرَّد قناع يخفي وراءه علاقاتٍ قمعية تحت مسمَّى قيم مثالية مهمَّة؛ كالحقوق والفضيلة المدنية. ومن ثمَّ، فإن كل طريقة من طرائق التفكير التي ناقشناها هنا، تثير السؤال حول ما إن كانت فكرة المجتمع المدني تمثِّل أمرًا يستحقُّ الاهتمام.

ستجيب الأطروحات النيتشوية على هذا السؤال بنفي قاطعٍ ومدوٍّ، ولأسبابٍ مختلفة. إذ يرى نيتشه ـ ومن سار على نهجه ـ أن المجتمعَ المدني يثلم المخيلة ويدمِّر طاقة الأفراد الإبداعية، فيصبحوا على المدى البعيد عاجزين عن التحرُّر الذي يعدهم به المجتمع المدني. ومن هنا يرتدُّ نيتشه لتنظيمٍ اجتماعيٍّ مختلف يخضع المجتمع فيه لهيمنة طبقةٍ أرستقراطية حاكمة تستطيعُ وضعَ مسارٍ جديدٍ وأكثر تحررًا للمجتمع. وسيتابع ميشيل فوكو أيضًا التعرية النيتشوية للأبعاد القمعية في المجتمع المدني، لكنه سيجدِّد من نقده ليصير ملائمًا للحياة والتطور التنظيمي الحديث، وسينادي بسياسةٍ تدعم هذه الآليات التي تتيح للأفراد إمكانية التغلُّب على القمع الحديث، وهو ما يميِّز بصمته الخاصَّة في حقل النظرية السياسية. أما مفكِّرو النظرية النسوية، فيحتفظون إلى حدٍّ كبيرٍ بإيمانٍ جوهريٍّ بالمجتمع المدني، وذلك بقدر ما يتمُّ من إصلاحاتٍ أساسية تساعد في خلق مجتمع مدنيٍّ لا يُعَدُّ مجرَّد ساحة لازدهار الذكور على حساب الإناث؛ بل يمكن فيه للجميع أن يزدهروا في وضعٍ يفضي بهم معًا إلى حرية إنسانية كاملة.

ثم نختم الكتاب في الفصلين **التاسع عشر والعشرين** بعرضٍ عامٍّ لحالة المجتمع المدني في عالمنا المعاصر. فنناقش العلاقة بين المجتمع المدني والتعدُّدية الثقافية والدين، وكذلك آفاق وجود مجتمع مدنيٍّ عالميٍّ. كما نناقش أيضًا الأسباب الكثيرة التي تؤدي إلى تدهور المجتمع المدني، وطرق إحيائه، وأهميته المطلقة في الديمقراطية الليبرالية.

وأخيرًا؛ على الرغم من مناقشتنا لفكرة المجتمع المدني في سياق ما قدَّمه كبار المفكِّرين السياسيين على مر التاريخ، فإننا لا نرى في ذلك مجرَّد

طريقة للاشتباك مع أفكار سياسية مهمَّة وخالدة؛ بل نرى فيه أيضًا وسيلةً لإثارة نقاشاتٍ عقلانية لكثيرٍ من القضايا المعاصرة البارزة الآن في المجتمع. ومن ثمَّ، فإن القارئ مع تمعُّنه في هذا المتن، حريٌّ به أن يتساءل عمَّا إن كانت تلك القضايا التي تثور الآن في المنتديات السياسية المختلفة تساعد في بناء مجتمعٍ مدنيٍّ أم تعرقله، وفيها تلك القضايا التي سبقت انتخابات عام ٢٠١٦م الرئاسية ولحقتها؟ بعبارة أخرى: هل ستؤدي السياسة الأمريكية حاليًا والسياسة العالمية عمومًا إلى حضورٍ أقوى للمجتمع المدني عمَّا كان من قبل، أم إلى عالمٍ لا يكون فيه حضورٌ للمجتمع المدني إلا حضورًا باهتًا؟

إن لهذا السؤال تداعيات مهمَّة جدًّا. فالمجتمع المدني - كما سنرى في الفصل التالي - يتطلَّب منَّا الحفاظ على تقاليد التسامح والاحترام المتبادل. لكنَّ واحدًا على الأقل من القادة السياسيين البارزين من ذوي الأتباع الكُثر في السباق الرئاسي لعام ٢٠١٦م، وهو دونالد ترامب ***Donald Trump***، يرى أن قيمًا كهذه تهدِّد أمن الأمة، خاصةً في مواجهة العمليات الإرهابية الأخيرة في باريس وسان برناردينو وكاليفورنيا. وبموازاة هذا القلق، يدعو الكثيرون الآن إلى منع المسلمين من دخول الولايات المتحدة، فيما يتصرف آخرون حيالهم بطريقة تنتهك ما جاء في **التعديل الأول** ***First Amendment***(١٤) من منع التمييز على أساس المعتقد الديني. ومن ثمَّ فمن يسعى جاهدًا لتجاهل التعديل الأول لحماية الأمَّة من الإرهاب، يمثِّل المجتمع المدني بالنسبة إليه رفاهيةً لم نعد قادرين على تحمُّل أعبائها.

أما من يعارضون هذا التوجُّه، فهم يكافحون من أجل تقوية المجتمع

---

(١٤) **التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة الأمريكية** هو تعديل لنصِّ الدستور الأصلي يمنع صياغة أي قوانين تحظر إنشاء ديانات، أو تعيق حرية ممارسة الدين، أو تحدُّ من حرية التعبير، أو التعدي على حرية الصحافة، أو التدخُّل في حقِّ التجمُّع السلمي، أو منع تقديم التماسٍ للحكومة للحصول على الانتصاف من المظالم. تمَّ اعتماد التعديل الأول للدستور كواحدٍ من عشرة تعديلاتٍ تشكِّل وثيقة الحقوق في ١٥ ديسمبر ١٧٩١م. وتمَّ اقتراح وثيقة الحقوق في الأصل كإجراء لتهدئة معادي الفيدرالية لمصادقة الدستور. في البداية، كان التعديل الأول لا ينطبق إلا على القوانين التي يسنها الكونغرس، وكثير من تطبيقاته فُسِّرت بشكلٍ ضيقٍ أكثر بكثيرٍ مما هو عليه الحال اليوم. للمزيد انظر: دستور الولايات المتحدة، مكتبة حقوق الإنسان، جامعة مينسوتا:
http://hrlibrary.umn.edu/arabic/us-con.html . [المترجم]

المدني. إذ ساعتها فقط يمكن الحفاظ على البيئة المطلوبة لضمان المشاركة الكاملة لجميع المواطنين. ومن بين الجماعات التي تتبنَّى هذه الرؤية حاليًا، المنظمة القاعدية التي تحمل اسم «حياة السود مهمَّة»، والتي تقول إن الجماعات التي حُرمت تاريخيًّا من فرصة المشاركة الكاملة في المجتمع يجب منحها الفرص الموعودة لجميع المواطنين، وذلك ردًّا على الاضطرابات التي شهدتها العلاقة بين الشرطة والمجتمع في كثيرٍ من المدن كشيكاغو وبالتيمور وفيرجسون وميسوري. وتصبح الحركة بتبنِّيها رؤيةً كهذه ذات دورٍ رئيسٍ في حفظ التقليد العظيم الخاص بتفكير المجتمع المدني في المشاركة المدنية لصالح ضمان كامل الحقوق لكل المواطنين. وبدلًا من تقليص المجتمع المدني كعادة الفئات المذكورة في الفقرة السابقة، تسعى جماعاتٌ كجماعة **حياة السود مهمَّة** لتقوية المجتمع المدني والتزامه بكامل التسامح والاحترام المتبادل لجميع الناس، بصرف النظر عن الاختلافات الدينية أو العرقية أو الجنسية أو الثقافية.

لكن لسوء الحظ، جاءت جماعة **حياة السود مهمَّة** والأسئلة التي تثيرها فيما يتعلَّق بالمجتمع المدني حديثًا، ومن ثمَّ تأخرت للغاية عن إمكانية مناقشتها مناقشةً كاملةً في هذا الإصدار. ومع ذلك، فإننا في الإصدار القادم سنتحرى بمزيدٍ من التفاصيل دور مثل هذه الجماعات في المجتمع المدني عبر مناقشة العلاقة بين المجتمع المدني وهذه الأفكار التي أصبحت اليوم محوريةً في الفكر السياسي المعاصر للسود.

مراجع وقراءات مقترحة

Coates, Ta-Nehisi. Between the World and Me. New York: Spiegel and Grau, 2015.

Keohane, Nannerl O. "Philosophy, Theory, Ideology" Political Theory 4:1 February 1976 pp. 81-82.

Sandel, Michael. Justice: Whats the Right Thing to Do? New York: Farrar, Straus and Giroux 2009.

Stempel, Guido H., III, and Hargrove, Thomas, eds. The 21st-Century American Voter: Who Votes, How they Vote and Why They Vote: Two Volumes. Santa Barbara, CA: ABC- CLIO 2016.

Simmons, A. John. Political Philosophy. New York: Oxford University Press, 2008.

Tinder, Glenn. Political Thinking. The Perennial Questions. With forward by Steven M. DeLue. New York: Longman, 2004

Wolin, Sheldon S. Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought. Boston: Little, Brown, and Co., 1960.

الفصل الأول

أهمية المجتمع المدني

١ ـ المجتمع المدني: المشكلة المطروحة:

نقدِّم في هذا المقطع الأبعاد الأساسية للمجتمع المدني. ومن يرغب من القرَّاء في الاطلاع على معالجةٍ أكثر شمولًا للموضوع يمكنه قراءة الفصلين التاسع عشر والعشرين، وكذلك يناقش الفصلان الأخطار التي تهدِّد المجتمع المدني في المجتمع المعاصر، وغير ذلك من موضوعاتٍ كثيرة؛ كعلاقة المجتمع المدني بالتعدُّدية الثقافية، والدين، والعولمة. وهناك تحديات أخرى جديدة على هذا الإصدار تتضمَّن معالجةً أشمل لعلاقة المجتمع المدني بالحياة المدنية، وبخلق مجالٍ عامٍّ يبتُّ فيه الناس في القضايا عبر نقاشٍ عقلانيٍّ، وكذلك لعلاقته بتحقيق مجتمع مدنيٍّ عالميٍّ في عالم يتميَّز اليوم بوجود حركاتٍ سياسية متطرِّفة تهدِّد الاحترام العالمي للحقوق المدنية وحقوق الإنسان الأساسية، التي قيل دومًا إنها حقوقٌ طبيعية للجميع. وقد ادَّخرنا هذه الموضوعات للخاتمة؛ لأننا نعتقد أن أفضل تناول لها سيأتي حتمًا بعد إتمام رحلةٍ في النظرية السياسية.

لمصطلح **المجتمع المدني** استعمالاتٌ عدَّة، من بينها: أنه يشير إلى نظامٍ ملتزم بضمان حكم القانون لأجل الصالح العام، والذي يشير بدوره في المجتمع المعاصر إلى العديد من الأمور الممكنة؛ تشمل ـ بلا حصرٍ ـ توفيرَ الحقوق الأساسية، والسلامة العامة، والتعليم، ونظم الاتصال والطرق والحدائق العامة، إلى غير ذلك من الأمور. لكنْ لمصطلح **المجتمع المدني** استعمال آخر، وهو ما سيستأثر بمكانةٍ أكبر في هذا الكتاب. يشير هذا الاستعمال الثاني إلى مساحة قائمة بين الحكومة الوطنية والفرد. تشغل هذه المساحة جماعاتٌ وروابطُ متنوِّعة، كلٌّ منها مكرَّس لحفظ قيمٍ معيَّنة وتحقيق غاياتٍ خاصَّة.

وكما تقول الكاتبة المعاصرة جين بيثك إلشتين *Jean Bethke Elshtain*، فإن المجتمع المدني يضمُّ أشكالًا عديدة ومختلفة من الروابط، وغالبًا ما يطلق عليها جماعات تطوعية أو مؤسسات ثانوية؛ كالأُسر، والمنظمات الدينية، والاتحادات التجارية، وجماعات المساعدة الذاتية، والجمعيات الخيرية، ومنظمات الأحياء والنوادي والمؤسسات الخاصَّة، وما إلى ذلك. تشير هذه المنظمات القائمة خارج الهياكل الرسمية للسلطة الحكومية إلى مجالٍ مستقلٍّ، يتمتَّع فيه الأفراد بحرية خوض عددٍ متنوِّع من تجارب الحياة التي تتيحها الروابط المتنوِّعة التي يمكن للناس الانضمام إليها[١]. ومن الجوانب المهمَّة في المجتمع المدني أنه باعتباره مجالًا منفصلًا، فإنه يعمل مصدًّا ضد سلطة الحكومة المركزية؛ وبالتالي يوفِّر مناخًا يتيح لجماعاتٍ مختلفة الاستمرار في مساراتها الخاصَّة دون خوفٍ من تدخلات الحكومة المركزية.

علاوة على ذلك، تتمتَّع هذه الجماعات باستقلالٍ عن الشركات الكبرى ومنظمات الأعمال التي تهيمن على الأسواق وتؤثر في الحكومات بشكلٍ كبير وحاسم. وتتمتَّع الشركات الكبرى كمايكروسوفت *Microsoft* أو جنرال موتورز *General Motors* بقوةٍ تسمح لها بالتحكُّم في الكثير من نواحي حياة عمَّالها. يقف المجتمع المدني في وجه هذه النزعة عندما يعمل مصدًّا ضد قوة الشركات الكبرى، تمامًا كما يقف في وجه قوة الحكومة المركزية. كذلك وباعتباره مصدًّا، يتيح المجتمع المدني للأفراد ـ عبر ما يشكِّلونه معًا من روابط ـ تحديدَ ما يفعلون بأوقات فراغهم، وما يعتقدون في دينهم إن اعتقدوا، ومن يختارون من أصدقاء وشركاء حياة دائمين، وما يقومون به من أنشطة مدنية، إلى غير ذلك من الأمور.

غير أن المنظِّرين السياسيين الأمريكيين ـ كما تقول نانسي روزنبلوم *Nancy Rosenblum* ـ يميلون إلى التركيز على التربية الأخلاقية المكتسبة في هذه الجماعات التي تشكِّل المجال المستقل، أكثر مما يركِّزون على وقوف هذا المجال المستقل في وجه الحكومة المركزية[٢]. ونرى نحن أيضًا أن

---

(١) Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial*, (New York: Basic books: 1995), pp 5-6.

(٢) تستند رؤية المجتمع المدني التي أستخدمها هنا إلى وجهة نظر نانسي روزنبلوم في كتابها **الاستخدامات الأخلاقية للمجتمع المدني: ثلاث رؤى** =

التركيز على وقوف المجتمع المدني في وجه قوة الشركات أقلُّ من التركيز على الحاجة إلى رؤية المجتمع المدني باعتباره أساسًا للتربية الأخلاقية. وبناءً على هذه الرؤية إذن، يدخل الناس في هذا المجال المنفصل، ويشاركون في جماعاتٍ، ويتلقون من هذه التجربة بُعْدًا أخلاقيًّا لحياتهم. ومن هنا، فإن العلاقات التي يُنشئها الناس في مختلف مجموعات المجتمع المدني، تساعدهم على إبقاء شعورهم بمسؤولية مدنية تجاه رفاه الكثيرين، من بينهم جيرانهم وأصدقاؤهم ومجتمعهم. وبسبب هذه التجربة المهمَّة في المجتمع المدني، تخضع الأنانية المطلقة والخارجة عن السيطرة لمعايير السلوك المدني(٣). وبالتالي، فإن المجتمع المدني بتشديده على المجال المستقلِّ للجماعات والروابط التطوعية، إنما يشير إلى قيمٍ مدنيَّة مهمَّة يتوقَّع المجتمع بأكمله من أعضائه أن يعتنقوها.

ولأن القيم المدنية مهمَّة في المناقشات الدائرة حول المجتمع المدني، فمن الضروري أن نوضِّح طبيعة البيئة الأخلاقية الأوسع التي يروِّج لها المجتمع المدني باعتباره مجالًا مستقلًّا. تُرى ما طبيعة هذه البيئة الأخلاقية؟ إن المجتمع المدني يرتبط ببيئة يُمنح فيها الأفراد مساواةً سياسية، ومن ثَمَّ تُكفل لجميعهم الحقوق نفسها، وفي الوقت نفسه يلتزمون فيما بينهم بحفظ **الفضيلة المدنية** *civic virtue*. وتشير الفضيلة المدنية إلى ما يكنُّه المواطنون من احترامٍ للمعايير المشتركة ولمفهوم الصالح العام الذي يمثِّل جزءًا لا يتجزَّأ منَ حياة أيِّ جماعة. ولذلك يُمنح الأفراد ـ من ناحيةٍ ـ الكرامة والاحترام الكامل عبر إمدادهم بجملة الحقوق نفسها التي تضمن لهم ـ ضمن أشياء أخرى ـ حرية التجمُّع والتعبير والتقاضي وحفظ الملكيَّة الخاصَّة. وهم بهذه الحقوق لا ينالون فقط القدرة على التأثير في قرارات الحكومة السياسية؛ بل يمتلكون أيضًا القدرة على تحقيق أهدافٍ حياتية معقولة وضعوها لأنفسهم. ومن ناحية أخرى، يشجِّع المجتمع المدني الناسَ على تأييد المعايير المشتركة التي تُعَدُّ ضروريةً لحفظ حياة لائقة و**مدنية**. يبدي

"The Moral Uses of Civil Society: Three Views", The Newsletter of PEGS: The Committee on the = *Political Economy of the Good Society*, Supplement to 3:2, Summer, 1993, now called *The Good Society.*

(٣) Elshtain, *Democracy on Trial, pp, 6-7, 13, 19.*

الأفراد عبر تمسُّكهم بالمعايير المشتركة احترامهم للفضيلة المدنية، ومن ثَمَّ يلتزمون بالصالح العام[٤].

يقدِّم لنا تصوُّر المجتمع المدني بهذا الشكل مقاربتين مختلفتين للطريقة التي نفهم بها أنفسنا بوصفنا أفرادًا. فأولًا: عندما يرى الأفراد أنفسهم متكافئين، فمن المرجَّح أن يعتبروا أنفسهم أشخاصًا مستقلين قائمين بذواتهم تنبع طريقتهم في الحياة من تأملاتهم الذاتية بشكلٍ أساسيٍّ، وليس من أي مصدر خارجيٍّ. لكنَّ بُعْدَ الفضيلة المدنية في المجتمع المدني يفترض وجود معايير مشتركة من المتوقَّع أن يدعمها جميع أفراد المجتمع. مما يعني تحديدًا أن الفرد يجب عليه إظهار الولاء لجميع المعايير المرتبطة بالمواطنة الصالحة.

ومن ثَمَّ، هناك الكثير من القيم المرتبطة ببُعْد الفضيلة المدنية في المجتمع المدني. سنسوق هنا بعض الأمثلة، لكن يجب أن يتضح للجميع أن قائمة الأمثلة التي نقدِّمها هنا ليست حاسمةً ولا شاملةً، لكنها بالأحرى مجرَّد تصوير لما نقصده عامةً عندما نناقش جانب الفضيلة المدنية في المجتمع المدني. فعلى سبيل المثال، هناك ما يسميه ويليام غالستون *William Galston* «فضائل عامة *general virtues*»، والتي تتضمَّن احترام القوانين والمبادئ والمؤسسات السياسية الأساسية في المجتمع[٥]. وهناك أيضًا الفضائل المدنية الأساسية من **التسامح والاحترام المتبادل**، والتي سنفرد لها تأكيدًا خاصًّا في المقطع السادس من هذا الفصل.

بالإضافة إلى ذلك، وكما يشير غالستون، تشمل الفضائل المدنية أيضًا أو فضائل المواطن اهتماماتٍ بالكيفية التي يشترك بها الناس في الحياة الاقتصادية للمجتمع[٦]. فكلُّ فرد يجب أن يؤمن بأن للعمل فضيلة أخلاقية أو أن يكون قادرًا على إنجاز عمله بشكلٍ جيدٍ في سياق عيالة نفسه.

---

(٤) Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society", p,3.

(٥) William A. Galston, *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).*

انظر فصله عن الفضائل الليبرالية، خاصةً الصفحات: ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٥. وأيضًا:

Nancy L. Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society", p,3.

(٦) Galston, *Liberal Purposes*, pp. 223-24. and *Nancy L.. Rosenblum*, "The Moral Uses of Civil Society", p 3.

وتتطلَّب بيئة العمل من الأفراد أيضًا أن يتعلموا التكيُّف مع الظروف المتغيِّرة للحياة الاقتصادية، عبر اكتساب مهاراتٍ جديدة أو تطوير ما لديهم. وكذلك يجب أن يستطيع الأفراد ادخار جزءٍ من دخلهم في سبيل المصالح الذاتية بعيدة الأمد حتى وإن اقتضى ذلك التضحيةَ برغباتٍ مباشرة قصيرة الأمد؛ وذلك ضمن مراجعتنا لتصور آدم سميث *Adam Smith* عن اقتصاد السوق الحديث في المقطع السابع من الفصل.

يمكن أن يتسم المجتمع المدني في جوهره بتوتُّر بين رؤية فردانية *individualist* يضمنها توفير الحقوق الأساسية للفرد، وبين البُعْد الجماعي للمجتمع الذي يعكس الحاجة إلى احترام مقتضيات الفضيلة المدنية. إن الهدف من وجود مجتمع مدنيٍّ هو السماحُ للأفراد باتباع تصوراتهم الذاتية عن الحياة، مع احترام قيود الفضيلة المدنية والتزاماتها في الوقت نفسه. وعمومًا، ثمة مقاربات عدَّة لبلوغ هذا الهدف، وكل مقاربة تضع قيمًا أساسية كي يتبنَّاها المجتمع بأكمله وتدعمها الجماعات المختلفة التي تشكِّل المجتمع المدني. وهنا، نناقش ـ تبعًا لروزنبلوم ـ ثلاثَ مقارباتٍ مختلفة: تطرح الأولى مجتمعًا مدنيًّا **ديمقراطيًّا**، وتطرح الثانية مجتمعًا مدنيًّا من الجماعات **الوسيطة**، وتطرح الثالثة رؤيةً **ليبرالية** للمجتمع المدني[٧].

٢ ـ المجتمع المدني الديمقراطي:

نناقش في هذا المقطع المقاربة الديمقراطية لإرساء وضع يقيم جسرًا بين الرؤيتين الفردانية والجماعية[٨]. فمن المتوقَّع في مجتمعٍ كهذا أن يشارك جميع المواطنين في تحديد القواعد والمعايير التي ستحكمهم جميعًا. ففي الوضع الديمقراطي، يشترك الناس في المداولات العامَّة باعتبارهم أفرادًا، كل له مصالحه وحاجاته الخاصَّة. ولكن في سياق المداولة يفصح كلُّ شخصٍ عن مصالحه بطريقةٍ تساعد على خلقِ توجُّه سياسيٍّ عامٍّ ومشترك.

(٧) Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society", p.4.

(٨) المرجع السابق ص٤، تقوم وجهة نظري هنا على رؤية روزنبلوم فيما يتعلَّق بفهم المجتمع المدني الديمقراطي. انظر أيضًا:

Benjamin R. Barber, *Strong Democracy, Participatory Politics for a Democratic Age*, (Berkeley: University of California Press, 1984), ch. 6, especially pp,117-133.

فعلى سبيل المثال، في سياق مناقشة التوجُّه الأفضل لتنظيف البيئة، فإننا قد ندخل المجال السياسي بالتزامنا الخاصِّ بحماية أكبر قدرٍ ممكنٍ من المساحات الخضراء، وقد يسعى آخرون لإزالة بعض هذه المساحات بغرض بناء أماكن عملٍ جديدة. ونتيجة للمداولة، يتمُّ التوصُّل لطريقةٍ تحقِّق تسويةً عادلةً بين وجهات النظر المتعارضة.

وهكذا، وكما تشير روزنبلوم، يعتبر المدافعون عن مجتمع مدنيٍّ ديمقراطيٍّ أن المشاركة الديمقراطية في المؤسسات الأساسية ـ ومنها الاتحادات التجارية أو الكنائس أو النقابات المهنية ـ قد تساعد الناس في تطوير قدراتهم على التشاور مع الآخرين حول تقرير الصالح العام[٩]. ومن ثَمَّ، يتعلَّم الناس التفكير في أنفسهم بوصفهم مواطنين وأفرادًا مستقلين في الوقت نفسه. وعندما يتصارع الدَّوْران، يتقدَّم دورُهم باعتبارهم مواطنين.

ومن ثمَّ، فإن الأفراد في مجتمعٍ مدنيٍّ ديمقراطيٍّ يجب عليهم ـ عبر اتحاداتهم التجارية ونقاباتهم ـ أن يكون لهم تأثير مهمٌّ في تشكيل بيئة عملهم، وحتى المشاركة في تحديد طبيعة العمل الذي يقومون به وغرضه. وكذلك ينبغي أن يتعاون الأفراد في الوقت نفسه على تشكيل السياسات في الروابط الأخرى كالجماعات الدينية أو المنظمات الخيرية. وعلاوة على ذلك، فإن تجربة الحياة الديمقراطية في أُطر جماعية متنوِّعة توجِّه الناس نحو الانسجام مع حاجات المجتمع الأوسع. وهنا تصبح الجماعات عندما تشارك في الحياة السياسية الوطنية، ونتيجةً لتجربتها الديمقراطية في روابط المجتمع المدني، أقدرَ على الاهتمام بمدى واسعٍ من المصالح في سبيل بحثها عن الصالح العام.

ومن ثمَّ، فإن مؤيدي المقاربات الديمقراطية للمجتمع المدني إنما يسعون إلى جعل معايير الحياة الديمقراطية جزءًا من جميع أشكال الحياة الجماعية، وإلا ستصبح قدرة الأفراد على تبنِّي أو تفهُّم وجهات النظر الأخرى ودمجها في المداولات مع الآخرين أمرًا مستحيلًا. فعلى سبيل المثال، يمكن للأُسر أن تمتثل للمعايير الديمقراطية عندما تكون التربية

(٩) Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society", p,4.

مسؤوليةً مشتركةً، وعند وجود تقسيم عادلٍ للعمل داخل الأسرة[١٠]. وبالمثل، ينبغي ألَّا تسيطر قلَّة نخبوية علىٰ الاتحادات العمالية؛ بل يجب أن يشارك جميع الأعضاء مشاركةً كاملةً في وضع السياسات الرئيسة.

وفي المقابل، تشير المقاربة الديمقراطية إلى أن الجماعات غير الديمقراطية حاليًا يجب أن تصبح كذلك؛ إذ تقرُّ المقاربة الديمقراطية بأن بعض الروابط قد استبعدت في الماضي أفرادًا لمجرَّد كونهم نساءً أو من الأقليات. لكن في ظلِّ المقاربة الديمقراطية، ينبغي في المستقبل أن تضمن الروابطُ استيعاب من استُبعدوا سابقًا لأسبابٍ تتعلَّق بالنوع الاجتماعي/ الجندر، أو الجنس/العرق؛ فرصة الانخراط مستقبلًا في «الخطاب الديمقراطي العقلاني» الذي يجب حدوثه في الجماعات[١١].

بيد أن المشكلة التي تكتنف الرؤية الديمقراطية أنها تفرض على جميع الأشخاص ثقافةً ديمقراطيةً، في حين أنهم ليسوا جميعًا ممَّن يودون إنفاق جزء كبير كهذا من حياتهم في اتخاذ قراراتٍ جماعية، حتى وإن كانوا ديمقراطيين. فإن قضاء المرء معظم وقته مثلًا في الاستعداد لأجل المشاركة في صياغة سياسات جماعته أو حكومته، قد يستأثر بالوقت على أنواع أخرى من الأنشطة لها الأهمية نفسها، إن لم تكن أكبر؛ كالقيام على العلاقات مع الأصدقاء والمشاركة في الالتزامات الدينية وما إلى ذلك[١٢]. فما دام الأفراد يعتقدون أن الحكومة يمكنها حماية حقوقهم الأساسية وستفعل ذلك، وستمنحهم فرص المشاركة في اللحظات الحاسمة كالانتخابات الوطنية، فإن الحاجة إلى المشاركة ـ بلا شكٍّ ـ ستتقلَّص لدى الكثيرين.

٣ ـ مجتمع مدني من الجماعات الوسيطة:

تقترح رؤية المجتمع المدني الوسيط أن الأفراد ينشؤون منظماتهم الخاصَّة لتقديم خدماتٍ مهمَّة كالتعليم أو رعاية المسنين. وفضلًا عن ذلك، يبدي الأفراد داخل هذه الجماعات التزامًا مدنيًا برعاية حاجات بعضهم

---

(١٠) Ibid, p.4.

(١١) Ibid, p.4.

(١٢) Ibid, p.4.

البعض، ومن خلال هذه التجربة يخلقون فيما بينهم شعورًا بالانتماء في مجتمعٍ متكاملٍ ومنظَّم جيدًا. ومن هنا وبقيام الجماعات التطوُّعية بالكثير من وظائفَ الحكومة، يتصرَّف الأفراد بطرقٍ تحرص على الصالح العام للآخرين.

لكن المشكلة في هذه الرؤية تتبدَّى في أنه مع تقلُّص الحاجة إلى الحكومة، قد تفقد المؤسسات القانونية الأوليَّة والضروريَّة لحفظ المجتمع المدني أهميتَها الأساسية بالنسبة إلى كثيرٍ من الناس. فعلى سبيل المثال، يدعو البعض حاليًا إلى استغلال المنظمات المجتمعية لأجل الاستغناء عن إعانات الرفاه الأساسية كالتدريب على العمل. لكن هل الجماعات الوسيطة التي تقوم على هذا النشاط لديها ما يكفي من الموارد لتوفير هذه الخدمات على المستويات الجماهيرية الضرورية؟ ونظرًا لأنها قد لا تملك ذلك، فإن دور الحكومة يصبح ملحًّا للغاية.

ومن ثمَّ، هناك حاجة ضرورية إلى التعرُّف إلى أهمية البيئة الأوسع التي يوجد فيها المجتمع المدني، وفيها المؤسسات السياسية والقانونية التي توفر الخدمات الأساسية، وتضمن مثلًا الحقوق الأساسية وتوفر الحماية من المجرمين، وما إلى ذلك. فمن دون هذا النوع من خدمات الحكومة وخصوصًا إمكانية صيانة حكم القانون، قد لا يمكن الإبقاء على المجتمع المدني على المدى البعيد(١٣).

٤ ـ المجتمع المدني: المقاربة الليبرالية:

يتمثَّل الهدف الرئيس في الرؤية الليبرالية للمجتمع المدني في تعزيز احترام تنوُّع القيم وأنماط الحياة في المجتمع(١٤). ولا يتحقَّق هذا الهدف إلا في مجتمعٍ مصمَّم على أساس إتاحة الفرص أمام الشخص للتنقُّل بين الأُطر الجماعيَّة والانتماءات المختلفة بغرض إمداده بفرصةٍ لاكتشاف نمط الحياة الأنسب له ثم عيشه. ففي الواقع، عندما يكون الناس أحرارًا في الانضمام إلى الجماعات وتركها، فإنهم يجدون طرقًا لتعويض ما لم يتوفر في إحدى الجماعات بفرصٍ يجدونها أفضل في جماعة أخرى.

---

(١٣) Ibid, p.4.

(١٤) Ibid, p.4.

فإن كنَّا مثلًا في حاجة إلى تجربة دينية، فينبغي أن نكون أحرارًا في الانضمام للجماعات التي ستيسِّر لنا تحقيق هذه الحاجة. لكن إن قررنا بعد ذلك أن نمطًا آخر في الحياة قد يكون أفضلَ بالنسبة إلينا، فينبغي أن نكون قادرين على تركِ هذه الجماعة الدينية ثم الانضمام إلى جماعاتٍ أخرى نعتقد أنها أنسبُ لاحتياجاتنا. إذن، لا بدَّ أن يكون للناس الحقُّ في الانضمام إلى أيٍّ من الجماعات وتركها، لكن بالطبع وفقًا لشروط تقبلها الجماعات نفسها. ويبقى أن على الجماعات ـ عند وضعها لمعاييرها الداخلية ـ أن تؤكِّد دائمًا على ضرورة عدم إنكارها لأيٍّ من حقوقِ أعضائها الأساسية بوصفهم مواطنين.

فضلًا عن ذلك، يقتضي التصور الليبرالي للمجتمع المدني روحًا من الانفتاح، تسمح للأفراد بخلق جماعاتٍ وتنظيماتٍ جديدة عندما يقتضي الأمر ذلك. فيجب على الجماعات القائمة ألَّا تقف في طريق تكوين جماعاتٍ جديدة، ويجب على الجماعات الجديدة ألَّا تطأ امتيازات الجماعات القائمة. وبدعم هذه المتطلبات، ستتاح الفرص لمن يريد تشكيل جماعاتٍ تحافظ على التجربة الديمقراطية أو التشاركية. أو يمكن للأفراد بدلًا من ذلك أن يشكِّلوا وينضموا إلى جماعاتٍ تؤدي دورًا وسيطًا مهمًّا أو خدميًّا في المجتمع.

وأخيرًا، يجب ألَّا يقوم توفير الحقوق على مدى انتماء الأفراد لجماعاتٍ معيَّنة؛ بل يجب أن يُكفل لكل فردٍ الحقوق الأساسية نفسها بصرف النظر عن عضويته أو عضويتها في أيٍّ من الجماعات، وعلى كل فرد ـ بغضِّ النظر أيضًا عن عضويته أو عضويتها في جماعةٍ معيَّنة ـ أن يعترف بحقوق الآخرين[١٥].

وهنا قد يسأل أحدهم إلى أيِّ مدى يمكن للرؤية الليبرالية الترويج لفكرة الفضيلة المدنية؟ ألَا تتسم الرؤية الليبرالية بأحادية البُعْد، وتؤكِّد غالبًا على دعم جانب الاختيار الفردي، وتستبعد عادةً جانب الفضيلة المدنية؟

---

(١٥) Ibid, p.4.

٥ ـ مجتمع مدني ليبرالي: المعايير المدنية:

إن المجتمع المدني الليبرالي الذي يتيح للأفراد حريةَ الانضمام إلى جماعاتٍ مختلفة على أساس ما يختارونه من مسالك في الحياة يحدِّدونها بأنفسهم، لا يمكنه الاستمرار إلا في ظلِّ احترام معايير مدنيَّة مشتركة معيَّنة. لماذا يُعَدُّ وصف واقع المجتمع المدني هكذا وصفًا دقيقًا؟ سنجيب على هذا السؤال بالمثال التالي: إن رغب بعض الأفراد في الاشتغال بمهنة المحاماة، فإنه يجب عليهم الالتزام بمعايير سلوكٍ محدَّدة تعيِّن لهم مسار النجاح في هذا المجال. ولا شكَّ أن المعايير التي يتمسَّكون بها في هذه الحالة ليست كلها معاييرَ مدنيةً بالضرورة. فاتباع النظام المطلوب لكتابة مذكرة قانونية إنما يشير إلى معايير أوجدتها المهنة القانونية وحدها. فالمهنة القانونية ـ تمامًا كأي منظمة أخرى، سواء كانت جماعة دينية أو اتحادًا تجاريًّا أو جماعة خيرية ـ لها معاييرها الخاصَّة التي يجب أن يتمسَّك بها أعضاء هذه المهنة. لكن هذه المعايير المهنية أو الجماعية تشير إلى أهمية المعايير المدنية. ففي تمسُّكهم بمعايير المهنة القانونية، سيتحتَّم على الأفراد ممارسة العديد من المعايير المدنية المهمَّة. سيكون عليهم مثلًا الإيمان بجدوى الأعمال الصالحة، واحترام قوانين المجتمع، وقبول الواجبات الأساسية على المواطن كدفع الضرائب وأداء الأعمال التطوعية المطلوبة، والاهتمام بالصالح العام للمجتمع، وهكذا.

لذلك يزخر المجتمع المدني بالمعايير المدنية. وبتدعيم هذه المعايير المدنية، لا يعزِّز الأفراد فرصهم الخاصَّة فحسب؛ بل يقرون في الوقت نفسه بالحاجة إلى تعديل أهدافهم الشخصية إن تعارضت مع المعايير المدنية. وفي أحيانٍ أخرى، قد يكون من الضروري ـ وبغرض ممارسة المعايير المدنية ـ التشكيكُ في مدى عدل رابطة معيَّنة ينتمي إليها الفرد. وفي هذه الحالات، يصحُّ لنا تقويم معايير الجماعة القائمة في ضوء الفرص التي توفرها، أو التي تُخفق في توفيرها. فعلى سبيل المثال، إن كان أحد النوادي الخاصَّة يستبعد فئاتٍ معيَّنة من الناس لسببٍ عرقيٍّ أو جنسيٍّ، وترتَّب على ذلك حرمان هؤلاء الأفراد من حقوقٍ وفرصٍ كاملة ممنوحة لآخرين في المجتمع، فإنه يصبح من الضروري العمل على إصلاح هذه الممارسات. فإذا كان هناك نادٍ خاصٌّ في الدولة تتمُّ فيه المعاملات العقارية، ويمنع دخول السماسرة

النساء، فإن النساء هنا يُحرَمن بسبب النوع الاجتماعي فقط من فرصٍ متاحة للرجال. وفي حالةٍ كهذه، تصبح الدعوة إلى الإصلاح أمرًا معقولًا.

ولأن المجتمع المدني الليبرالي يوفر أنواعًا كثيرة ومختلفة من الجماعات، فستنفتح أمام الناس العديدُ من الآفاق. وبذلك يحفظ هذا المجتمع المدني الليبرالي تنوُّع أنماط الحياة. لكن يتحتَّم بذلك وجود أناسٍ ذوي مصالح مختلفة ومتنافسة، وغالبًا ما يتصارعون مع بعضهم البعض. ونحن نشاهد هذه الحقيقة في الحياة طوال الوقت. فالمحامون والأطباء لدى كل فئة منهما نقاباتٌ مهنيَّة، تدافع عن سياساتٍ مختلفة متعلِّقة بالمعايير المرتبطة بالمواقف التي يمكن فيها للمرضى مقاضاة الأطباء. وتتنافس الجماعات الدينية فيما بينها في المتحولين، وتتنافس منظمات الأحياء في الأموال الفيدرالية، وتتنافس المنظمات الخيرية فيما بينها في أموال المتبرعين. وكذلك تحارب الاتحادات العمَّالية القوانينَ التي تدعمها جماعاتُ الأعمال وتحدُّ من شروط عضوية الاتحاد. وستطول بنا قائمة التنافس تلك. فضلًا عن أن حالة التنافس الشديد هذه قد تولِّد اتجاهاتٍ نحو التآمر والخداع. وسلوكيات من هذا النوع قد تقلِّل من مراعاة الأفراد لحقوق بعضهم بعضًا.

يمثِّل هذا الوضع خطرًا جسيمًا على من شغلهم الشاغل في المجتمع المدني الليبرالي حمايةُ الحقوق الأساسية للأفراد. وبذلك، تتمثَّل وظيفة الدولة في المجتمع المدني الليبرالي في ضمان الحقوق عبر حماية الأفراد ممَّن قد يسلبونهم حقوقهم. لكن بالإضافة إلى جهود الدولة في هذا الصدد، ثمة أسلوبان مهمَّان آخران لحفظ احترام الحقوق، ويلقي كلاهما بتصوراتٍ إضافية ومهمَّة عن الفضيلة المدنية.

إن الحاجة إلى إظهار التسامح أو الاحترام المتبادل أمرٌ حيويٌّ للغاية لصيانة المجتمع المدني. وتعبِّر كلتا النظرتين عن مسلكٍ مختلف. إلا أن للاحترام المتبادل باعتباره فضيلةً مدنيةً ـ كما سنبرهن فيما يلي ـ أفضليةً على التسامح. لكن يظل من الممكن أن يصبح التسامح أساسًا لتحقيق الاحترام المتبادل؛ ولذلك يُعَدُّ التسامح أيضًا فضيلةً مدنيةً ذات أهميةٍ كبيرة.

٦ ـ الفضائل المدنية من التسامح والاحترام المتبادل:

يتمثَّل المعيار المرتبط بالتسامح في اتفاق الأفراد على التعايش فيما بينهم، وذلك بخلق مساحاتٍ مستقلة في المجتمع يمكن للناس فيها ممارسة معتقداتهم وأنماط حياتهم، وبأساليب عيشهم المتنوِّعة. وكما سنرى عند مناقشة جون لوك، فإن التسامح الديني لا يفرض ـ في الليبرالية الكلاسيكية ـ على الفرد ليتسامح مع الرؤى الدينية الأخرى أن يفهمها أو يتفاعل معها أو حتى يختبرها على نفسه. ولكنه مطالبٌ فقط بألَّا يتدخَّل في شعائر الآخر الدينية. وعن التسامح ينشأ الحقُّ في ألَّا يُعاق أيُّ أحدٍ عن ممارسة معتقداته الدينية.

لكن سلوكنا عندما نقتصر على التسامح مع الآخرين قد يؤدي بنا لئلا نعرف أو نفهم مطلقًا قِيَمَ هؤلاء ممَّن نتسامح معهم. فمبدأ التسامح يدفعنا إلى خلق أسوار حول أنفسنا وحول الآخرين، وغالبًا ما تجعل من نتسامح معهم أغرابًا وأكثر انعزالًا بمرور الوقت. والمشكلة في هذا الاتجاه أنه قد يدفعنا إلى الاعتقاد بأن أولئك المختلفين عنَّا ممَّن نتسامح معهم، لا يستحقون في الواقع أن يُمنحوا هذه الحقوق الأساسية التي يلتزم المجتمع المدني بتوفيرها لجميع المواطنين. فغالبًا ما أدى هذا الاتجاه إلى أوضاع قد لا تستوي فيها قيمة الحقوق الممنوحة «للمتسامَح معهم» بقيمة الحقوق الممنوحة لعناصر المجتمع الأخرى. وهو ما يعني أنه حتى وإن تمتَّع الجميع بالحقوق نفسها، فإنه نظرًا لاختلاف قيمة الحقوق، يمكن للبعض أن يتصرفوا في حقوقهم بحرية أكثر مما يستطيع الآخرون.

والأمثلة كثيرة فيما يخص توابع هذا النوع من الأوضاع. ففي هذا البلد [الولايات المتحدة ـ م] وبعد أن انتهت التفرقة الرسمية ضد الأمريكيين الأفارقة، تجسَّد مبدأُ التسامح التعايشي (عِشْ ودَعْ غيرك يعش) في فكرة الدمج [بين الجانبين]؛ إذ أصبح الأمريكيون الأفارقة الآن أحرارًا ليشاركوا في المجتمع كالبِيض تمامًا. ولكن بسبب استمرار التوجُّهات العرقية، بقيت هناك عدَّة عوائق تحدُّ ـ بشكلٍ غير عادلٍ ـ من الفرص المتاحة للأمريكان الأفارقة. وبالتالي، لم يتمتعوا بالصيغة الكاملة من الحقوق الممنوحة للبيض. وكذلك كانت مقاربة التعايش تعني بالنسبة إلى بعض الأمريكيين الأصليين البقاء في المحميات، والتي ترمز بشكلٍ عامٍّ إلى سياساتٍ لم تكن

تعمل على ضمان حقوق الأمريكيين الأصليين بنفس قيمة الحقوق الممنوحة لعامَّة الأمريكيين. أما النساء، فقد ظلَّ الإطار المنزلي تاريخيًّا هو المكان الذي تخضع فيه النساء لحاجات الرجال، وتُحرم من المشاركة الأوسع في المجتمع، ومن ذلك المشاركة في أماكن العمل والهيكل السياسي العام. وقد أُجريت العديد من الإصلاحات لهذه السياسات بتمرير قوانين عدَّة تحرِّم التمييز في أماكن العمل المختلفة والبيئات التعليمية، وكان أثر هذه القوانين أن توجَّب على الرجال التعايش مع النساء في المجالات العامَّة في العمل والتعليم والسياسة. لكن ما زالت هناك العديد من العوائق القائمة أمام ترقي المرأة في بيئاتٍ عدَّة. من بين هذه العوائق أشكال التفرقة الخفيَّة القائمة على اتفاقٍ ضمنيٍّ بين الرجال على أن النساء يجب ألَّا يُتاح لهنَّ الوصول إلى قمَّة الهرم الوظيفي في العديد من بيئات العمل، وهو ما يسمِّيه كثيرون بـ"السقف الزجاجي *glass ceiling*».

وهنا قد يجد «المتسَامَحُ معهم» أنفسهم مهمَّشين، كما هو حال كثيرٍ من النساء والأمريكيين الأفارقة والأمريكيين الأصليين. وبالتالي، قد يعاني هؤلاء من فقدان الفرص، خصوصًا إن قورنوا بأعضاء المجتمع المميزين بسبب جنسهم أو عرقهم أو خلفيتهم الإثنية. والطريقة الأفضل للتغلُّب على وضعٍ كهذا تأتي بالتقدُّم إلى ما وراء التسامح عبر التركيز على أهمية أن يتعلَّم الناس فهمَ رؤى الآخرين المختلفين عنهم واحترامها وتقديرها. والتحرُّك في هذا الاتجاه هو تبنِّي فضيلة الاحترام المتبادل المدنية.

إن نمط التفاعل المطلوب لحفظ الاحترام المتبادل يقتضي أن يسعى الأفراد الملتزمون معًا باحترام حقوق بعضهم البعض إلى فهم اهتمامات الآخرين ورؤاهم، مهما كان هؤلاء الآخرون مختلفين في المكانة أو الأفق. وفي ذلك، يجب أن تكون نيَّة الشخص عندما يتفاعل مع آخرين ذوي قيم مختلفةٍ عنه أن يتعلَّم ويحترم الأفكار والرؤى والتوجُّهات المختلفة التي قد يحملها هؤلاء بصدد قضايا تهمُّهم جميعًا. وفي مناقشة المسائل السياسية، لا يقتصر الأمر على قبول الشخص التفاعل مع المنتمين إلى نفس نقابته أو دينه؛ بل يجب عليه أن يتفاعل مع آخرين من جماعاتٍ نقابية أو دينية مختلفة عنه. وعليه أيضًا السعي إلى اكتشاف سبب اعتناق الآخرين ممَّن يعيشون سياقاتٍ مختلفةً عن سياقه لتلك الرؤى التي يعتنقونها، وكيف يبرِّرون

مواقفهم. وفي أثناء ذلك، يخلق المرء مساحةً لرؤيةٍ مختلفة عن رؤيته، ويهدم الأسوار التي قد تفصله عن الآخرين. وفي هذا الإطار الجديد، لا يكون الآخرون غرباء بالنسبة إلى الشخص، ولن يجد وقتئذٍ صعوبةً في منحهم ـ وبأكمل قدر ممكن ـ ما يستحقونه من حقوق.

لكننا بلا شكٍّ لا يمكننا منح جميع الناس في المجتمع هذا المجهود لفهم رؤيتهم وطموحاتهم وأنماط حياتهم. فالناس أكثر عددًا من إمكانية شمولهم جميعًا بهذا الأسلوب. لكن في استطاعتنا منح الاحترام بهذا المعنى لمن نتواصل معهم. فبإظهار هذا الاحترام للآخرين، وسلوك معظم أعضاء المجتمع أيضًا المسلك نفسه، يصبح الاحترام المتبادل وقتها فضيلةً مدنيةً معتَنقةً على نطاقٍ واسعٍ.

لكن على الرغم من أهمية الاحترام المتبادل، فإن التسامح قد يظلُّ هو أفضل ما يمكننا القيام به. فالحقيقة أن التسامح قد يكون في بعض الظروف خطوةً أولى في الرحلة الطويلة نحو تحقيق الوضع الأسمى قطعًا، ألَا وهو الاحترام المتبادل. فبدايةً، كي يسود السلام الاجتماعي مجتمعًا ما، فقد يكون التسامح هو المذهب العملي الوحيد المناسب. وعلى سبيل المثال، لنأخذ مجتمعًا مرَّ لسنواتٍ عديدة بتجربة اضطراباتٍ شديدة بين جماعاتٍ متعدِّدة. فهنا وبسبب الفترة الطويلة من الصراع المقيت، قد يكون مبالغًا فيه أن نتوقَّع ارتباط هؤلاء الأفراد بعلاقاتٍ من التفاهم المتبادل. ولكن على الأقل قد يتوقَّف العنف بين الجماعات مع تعلُّم مبدأ التعايش، ويُمهِّدُ الطريق لمستقبلٍ تبدأ فيه خطابات الاحترام المتبادل بين الجماعات التي كانت أعداءً في الماضي. ففي الشرق الأوسط على سبيل المثال، إن أُرسي مبدأ التسامح اليوم، قد يؤدي غدًا إلى التزام جديدٍ بتشكيل فضيلة مدنية، يمكنها دفع من كانوا يتبادلون الكراهية والاشمئزاز إلى إجراء حوار من أجل الاعتراف والتفاهم المتبادل.

والتسامح مهمٌّ لسببٍ آخر؛ إذ عندما يصبح واجبًا على الدولة دفعُ الناس إلى احترام حقوق جميع أفراد المجتمع، فإنها قد تستخدم في ذلك سياساتٍ لترهيب الناس كالإكراه غير القانوني أو المراقبة المستمرة، وسياسات كهذه من شأنها أن تعرِّض كلًّا من المجال المستقلِّ والحقوق

الأساسية للخطر. يُتجنَّبُ هذا الوضع باحترام حقوق الآخرين عبر الالتزام بالتسامح. وهنا يمكن للدولة أن تحمي الحقوق وسيادة القانون دون استخدام أساليب ترهيبية لكن بدعم توفير فرصٍ لجميع المواطنين في مجالات الحياة المتنوِّعة؛ كالعمل أو التعليم أو الفن أو الاستمتاع بالطبيعة.

إذن، يجسِّد المجتمع المدني ـ عندما يكون في أفضل حالاته وبوصفه حيزًا مستقلًّا عن الجماعات والروابط ـ الفضيلتين المدنيتين من التسامح والاحترام المتبادل. وفي هذه الحالة، يمكنه أن يخلق وضعًا يحتوي جماعاتٍ متنوِّعة، تضمُّ كلٌّ منها أعضاءً من شتَّى أنحاء الطيف الاجتماعي والسياسي للمجتمع. وهنا وحتى في حالة وجود جماعة مكرَّسة لغرضٍ محوريٍّ كتقديم خدمةٍ عامَّة أو تمكين الناس من الاجتماع ومناقشة كتبٍ عظيمة، تضمُّ هذه الجماعة أشخاصًا من خلفياتٍ عرقية أو دينية أو طبقية مختلفة، أو يحملون فلسفاتٍ سياسية واجتماعية مختلفة. ومن ثمَّ، فإن الخلافات في داخلها وفيما بين الجماعات وبعضها البعض من المحتمل حدوثها دائمًا. ومع ذلك، عندما تكمِّل الفضيلةُ المدنية للاحترام المتبادل فضيلةَ التسامح، يصبح الأفراد متمرِّسين في فنِّ الخطاب المرن في التعامل، والمصمَّم لإيجاد أرضية مشتركة وسط الرؤى المتنافسة داخل الجماعات، وداخل المجتمع بأكمله أيضًا. وبذلك يصبح السعي نحو الاستيعاب موضعَ تركيز أساسيٍّ لجماعات المجتمع المدني، مما يرجِّح سلوك احترام الحقوق، ومن ثمَّ يساعد على تأمين وجود دولةٍ ومجتمعٍ مكرَّسَيْن لحماية حقوق جميع المواطنين.

٧ ـ بُعْد السوق في المجتمع المدني: معضلة آدم سميث:

لم يكن ما استعرضناه في الجزئيات السابقة سوى بيئة تتميَّز بتعدُّدية من الجماعات الطوعية، تُوجد جميعها لتسهيل تنوُّع واسعٍ من خيارات الحياة. إن إتاحة الحرية أمام الناس في اختيار أنماط حياتهم، والسماح للسياقات الجماعية بتحقيق أنماط الحياة التي قد يختارها الناس، هي رؤية لمجتمع صُمِّم على طريقة السوق الحرة التي يمتلك كلُّ فردٍ فيها حرية اختيار نمطَ الحياة الذي يحدِّده هو أو هي باعتباره أفضلَ نمطٍ يناسبه. بيد أن فكرة السوق الحرة قد تمثِّل لدى البعض ـ فيما يتعلَّق منها بالأنشطة الاقتصادية ـ

مشكلاتٍ شديدةً للمجتمع المدني، وخصوصًا فيما يتصل بحاجته لصيانة فضائل مدنية كالتسامح والاحترام المتبادل.

وفي مناقشة آثار السوق الحرة على المجتمع المدني، لن نجد أهمَّ من عالم الاقتصاد الإسكتلندي في القرن الثامن عشر، الفيلسوف الأخلاقي آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠م). فكما يشير ماكس ليرنر *Max Lerner*، فإن كتاب **ثروة الأمم** The Wealth of Nations يُعَدُّ «العمل المؤسِّس للفكر الاقتصادي الحديث»(١٦). فرؤية سميث لعلاقات السوق تشير إلى إطار سوقيٍّ في المجتمع المدني «لا ينوي فيه الفرد إعلاء المصلحة العامَّة، ولا يعي أيضًا إلى أيِّ مدى هو يعلي من شأنِها بالفعل». فالأفراد في حقيقة الأمر يعنيهم فقط إعلاء «أمانهم»؛ لكنهم في سبيل ذلك، «تقودهم يدٌ خفيَّة نحو إعلاء هدفٍ لم يكن في نيَّتهم»(١٧). هذا الهدف هو الصالح العام.

تشير «اليد الخفيَّة» لدى سميث إلى تلك القواعد الخاصَّة بالسوق الحرة التي تحدِّد أنماط الحياة التي يجب على الأفراد تبنِّيها للنجاح في تحقيق مصالحهم. لذلك، فإن الأفراد في سعيهم وراء مصالحهم الخاصَّة في وضع السوق الحرة، لا يدركون فحسب أن هناك قيودًا قائمة؛ بل إن هذه القيود تسمح بالنمو الطبيعي في المجتمع لتلك الأنشطة التي تدرُّ على المدى البعيد أفضلَ المصالح لجميع أفراد المجتمع.

لكن لماذا وعلى أي أساسٍ من الممكن حدوث هذا؟ تدور إجابة هذا السؤال حول ما اعتبره سميث في كتابه **ثروة الأمم** من منافع المجتمع الصناعي. فكانت أطروحته أن في «الأمم البدائية من صائدي الحيوانات والأسماك» نجد جميع القادرين يعملون بشكلٍ نافعٍ، في حين تظلُّ كمية المنتجات غير كافيةٍ لتلبية حاجات الجميع. كانت هذه الأمم فقيرةً للغاية؛ إذ كانت مجبرةً في أوقاتٍ معيَّنة على أن تترك صغارها ومسنِّيها ومرضاها فريسةً

(١٦) Max Lerner, "Introduction", *to An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by Edwin Cannan, (New York: Modern Library: 1937), p, v.

سأشير من هنا فصاعدًا إلى هذا المجلد بـ«**ثروة الأمم**». وبالإضافة إلى أرقام الصفحات، سأرجع إلى الجزء والفصل والفقرة في الأرقام اللاحقة لأرقام الصفحات.

(١٧) Smith, *The Wealth of Nations*, p, 423, IV:II: 9.

للجوعِ أو «للوحوش المفترسة»[١٨]. لكن على النقيض، وفي مجتمعٍ حديثٍ متحضِّر ومنتج، لا يعمل جميع الناس أعمالًا منتِجة، لكن إنتاج من يعملون يكفي لتزويد حتى أفقر العمَّال «المقتصدين والكادحين. . . بنصيبٍ أكبر من الضروريات ووسائل الراحة، يفوق ما يمكن لأيِّ مجتمعٍ بدائيٍّ أن يكتسبه»[١٩]. ولذلك، فإن الإجابة على تساؤلنا حول الكيفية التي يتحقَّق بها الصالح العام عندما يعمل الأفراد من أجل مصالحهم الذاتية فحسب، إنما تدور حول إثبات كيف يحدث ذلك في مجتمعٍ منتِجٍ يتبع قيم السوق الحرة، فيعود النفع بفائض ثروة يكفي لتوفير حياةٍ لائقة للجميع، حتى عندما لا يؤدي الجميع عملًا منتجًا. ولكن، كيف يحدث ذلك؟

أجاب سميث على هذا السؤال بتوضيح ما تمَّ من ازدياد قوة العمَّال الإنتاجية في المجتمعات الصناعية المنتجة؛ وكانت الطريقة الأساسية التي تحقَّقت بها هذه النتيجة، هي إدخال تقسيم العمل. تسمح هذه الطريقة في تنظيم الأعمال باستخدام الميكنة، وتُحسِّن مهارات العمَّال وتقنياتهم، وتُدخِل الكثير من عناصر الكفاءة في سيرورة العمل[٢٠]. وفي المجمل، تساهم هذه العوامل في تعزيز إنتاجية كل عامل، كأن لا يقتصر الأمر على أن ينتج أحد العمَّال ما يكفيه من سلعة معينة؛ بل ينتج ما يكفي من تلك السلعة لسدِّ حاجة آخرين معه. وقطعًا لم يسفر هذا التقدُّم في العملية الإنتاجية عن وصول العامل المتوسط إلى نفس مستوى الطبقات الثرية في أوروبا[٢١]. لكنه رغم ذلك، تجاوز مستوى أكثر الطبقات ثراءً في البلدان الأكثر فقرًا في زمن سميث[٢٢].

لكن ما الذي يعزِّز في بداية الأمر هذا النوع الجديد من تقسيم العمل الأكثر إنتاجية؟ ينشأ تقسيم العمل عن ميل الناس إلى «المقايضة»[٢٣]. فاعتبارات المصلحة الذاتية تدفعنا إلى إجراء مقايضاتٍ كهذه؛ إذ يهتمُّ بعض الناس بإنتاج سلعة بعينها، ويهتمُّ غيرهم بإنتاج سلعة أخرى. علاوة على أنه

(١٨) Ibid, p.lviii.

(١٩) Ibid, p.lviii.

(٢٠) Ibid, pp.3-12, especially, p. 7.

(٢١) Ibid, p.12.

(٢٢) Ibid, p.12.

(٢٣) Ibid, p.13.

في كلتا الحالتين، لدى كل شخصٍ اهتمامٌ بامتلاك أو الحصول على السلع التي ينتجها الآخرون؛ ولكي نكون في وضعٍ يُخولُنا الحصول على سلع الآخرين، يجب على المرء أن ينتج فائضًا من السلع؛ إذ يوفر ما يكفيه، ويبيع منه للآخرين. وبالنقود التي يحصل عليها من بيع فائض سلعه للآخرين، يمكنه حينئذٍ شراء أنواعٍ أخرى من السلع التي يرغب في اقتنائها[٢٤]. ومن ثمَّ، يدرك كلُّ فردٍ بمرور الوقت أن مصلحته الذاتية يخدمُها على أفضل وجهٍ التخصُّصُ في إنتاج نوعٍ معيَّن من السلع، وإيجاد أفضل وسيلة لإنتاج فائضٍ من هذه السلعة.

ولكن لكي يُكتب النجاح لهذه الطريقة، يجب على الأفراد تقبُّل قيم التوفير والتقتير. إذ يتوجَّب عليهم تعلُّم الاعتدال في عادات الإنفاق الشخصي لأجل النجاح في نظام السوق. لكن لماذا؟ إن من مصلحتنا الذاتية ـ كما أشرنا ـ إنتاج فائض من السلع. ويُعَدُّ الاستهلاك الشخصي إحدى صور إنفاق هذا الفائض. فهنا نحن نستبدل بالمال فائضنا مما يمكننا من شراء سلع أخرى نرغب فيها ونحتاج إليها؛ لكن إن كنَّا نرغب في الاستمرار في مراكمة الفائض، فلا بدَّ لنا أن نأخذ جزءًا من هذا الفائض ونستثمره بشراء السلع التي تمكِّننا من استخدام أشكالٍ جديدة من الإنتاج تدرُّ علينا ربحًا أكبر[٢٥].

يقف في قلب المجتمع الصناعي فردٌ راغبٌ في اقتناء مزيدٍ من السلع ومستعد لذلك، لكنه في الوقت نفسه متنوِّر كفاية ليدرك أنه يجب عليه ممارسة فضائل الاقتصاد وتوفير النقود، كي ينجح[٢٦]. وعندما تصبح هذه الأخلاق جزءًا معياريًّا في المجتمع، فإنها تساعد على استجلاء أصل «رأس المال». فمن يملك ثروةً كافيةً لحفظ نفسه أو نفسها، ويفيض لديه ما يكفي منها، قد يستثمر فائض الثروة هذا لجمع ثروة إضافية. وبذلك يخلق «رأس المال». وهنا يصبح رأس المال فائضَ الثروة التي يستخدمها الشخص في استصلاح الأراضي، أو لمزيدٍ من الاستثمار في سلعٍ كالماكينات بغرض جني مزيدٍ من الأرباح[٢٧]. يرى سميث أنه عندما تجد المصلحة الذاتية

---

(٢٤) Ibid, p.15.

(٢٥) Ibid, pp.26-263.

(٢٦) Ibid, p.322.

(٢٧) Ibid, pp.262-63.

مكانها في نظام السوق في الاقتصاد الصناعي، فإنها تنمي رأس المال في المجتمع، بشكلٍ يساعد على إمداد كل شخصٍ بأُسسِ حياةٍ كريمة.

ومن ثمَّ تفسر أطروحة سميث الطريقة التي يتحقَّق بها الصالح العام في بيئةٍ تشجِّع السلوك الذي توجِّهه المصلحة الذاتية. والسؤال الطبيعي الآن هو: هل لتلك الفضائل المدنية التي ناقشناها، وخصوصًا التسامح والاحترام المتبادل، أي مكان في مجتمع سميث المدني؟ يمكن لسميث بالطبع أن يزعم بأن هذه الفضائل المدنية جزءٌ من نظرته للمجتمع، فقد أوضح في كتابه **نظرية المشاعر الأخلاقية** The Theory of Moral Sentiments أن الأفراد ليسوا سوى أشخاص موجَّهين ببساطة لغاياتهم وحاجاتهم الخاصَّة، ولكن لديهم بالإضافة إلى ذلك نزوع طبيعيٌّ للتعاطف مع الآخرين[٢٨]. ولتوضيح وجهة نظره في هذا الصدد، ذكر سميث أن البشر على وعي بحقيقة أنه من الضروري دائمًا النظر إلى أنفسهم وفقًا للطريقة التي يراهم بها الآخرون، وهو ما يشير إليه سميث بوجهة نظر **المراقب المحايد** impartial spectator. فبحسب وجهة النظر هذه، حينما «يرى الشخص نفسه في ضوء وعيه بأن الآخرين سيرونه»، فإنه يفهم أن عليه ألَّا يرى نفسه أفضل من أي شخص آخر في حشد البشر الذين يشكِّلون المجتمع[٢٩]. وطبيعي أن يظلَّ الأفراد دائمًا «يفضلون أنفسهم على بقية البشر»، إلا أن هذه العقلية يجب أن تتوازن مع منظور المراقب الذي يحضُّنا على «عدم رؤية أنفسنا ـ بدرجة كبيرة ـ تحت ذلك الضوء الذي نظهر به عادةً أمام أنفسنا؛ بل تحت الضوء الذي نظهر فيه عادةً أمام الآخرين»[٣٠]. وباعتبار وجهة النظر الأخلاقية تلك، ندرك أنه يجب علينا «كسر غطرسة... حب الذات، وجعلها في مستوى يمكن للآخرين التوافق معها فيه»[٣١]؛ إذ إننا بتتبُّعنا لأقدارنا في الحياة، يجب أن نحاول دائمًا التفاعل مع الآخرين بطرقٍ يعتبرها الجميع عادلةً. وقال سميث إنه «في السباق على الثروة والألقاب والمناصب الرفيعة، قد يستعين الفرد بكل ما في وسعه، كادحًا كل عَصَبٍ وعَضَلةٍ لديه، بغرض

(٢٨) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, (Indicatianapolis: Liberty Classics, 1976), p, 51 sect: I. Ch. I. Para. 11; also, pp, 54, Sect I. Ch. 2, para. I.

(٢٩) Ibid, p.162.

(٣٠) Ibid, pp.161-62.

(٣١) Ibid, p.162.

التفوُّق على منافسيه. ولكن إن سنحت له الفرصة ليصْدم أيًّا منهم ويطرحه أرضًا، سيتوقَّف تساهل المراقبين تمامًا»[٣٢]. وهنا من شأن التعاطف الطبيعي الذي وضعه سميث، أن يجعل الالتزام الليبرالي بالفضائل المدنية من الاحترام المتبادل والتسامح موضوعاتٍ في غاية الأهمية[٣٣].

وأخيرًا، يجعل سميث ـ كجميع منظِّري المجتمع المدني ـ للدولة دورًا مهمًّا في حفظ الحقوق، ويدعم وجود حكومة مدنية وأهميتها. فسميث يرى أن «الواجب الأول لصاحب السيادة» هو الدفاع عن المجتمع ضد الهجوم الأجنبي[٣٤]. ولكن للحكومة دور أساسيٌّ بحمايتها كل فردٍ في المجتمع من «الظلم أو القهر» اللذين قد يمارسهما عليه أعضاء آخرون[٣٥]. وفي ذلك من الهموم الأساسية: «منعُ أعضاء المجتمع من التعدي على ممتلكات شخصٍ آخر، أو الاستيلاء على ما لا يملكون»[٣٦]. وعلى الحكومة أن تعدل بين جميع المواطنين عن طريق حماية «الحق العادل [لكل فرد] في مطالبة الآخرين والقدرة على ذلك»[٣٧]. ولتحقيق هذه الغاية، لا بدَّ أن تحافظ الحكومة المدنية على نظام مصمَّم لإدارة العدالة. وهكذا، لم ينفِ تعويل سميث على اليد الخفيَّة مطلقًا الحاجةَ إلى حكومة يمكنها توفير حاجات المجتمع الأساسية. لكن ما استهجنه هو الحاجة إلى تنظيم حكوميٍّ لأنشطة السوق الداخلية. إذ عندما تقوم الحكومة على تنظيم الصناعة الداخلية عبر سياساتٍ متنوِّعة كفرض الرسوم الجمركية على السلع الأجنبية الواردة،

---

(٣٢) Ibid, p.162.

(٣٣) أول تمرين للكاتب، المؤلف الأصلي ستيفن ديلو، قبل أن ينضمَّ إليه تيموثي ديل. ومثلما شدَّد في التمهيد والمقدمة على أهمية التفكير السياسي، يُعَدُّ هذا التمرين نموذجًا حيًّا لعملية ذكية من التفكير السياسي، أساسها تصور كيفية رد آدم سميث على قيمٍ ومبادئ مطروحة بعد زمنه، ضمن سياق المجتمع المدني، وهذا ما سيكرِّره مع جميع الفلاسفة والمفكِّرين السياسيين على طول الكتاب، مما يشكِّل ثراءً حيويًّا يظفر فيه القارئ ـ خاصةً الدارسين والمتخصِّصين ـ بطريقة ناجعة ومؤثرة في ممارسة النظرية السياسية والجدل والسجال بين مختلف المفكرين والمدارس، وهو أيضًا نموذج حيٌّ لممارسة الفكر المتنوِّع واختيار ما يناسب الفرد بناءً على أسسٍ علمية ونظرية، وسوف يتضح هذا جليًّا بداية من الفصل السابع تحت تمرين الرد والرد المضاد. [المترجم]

(٣٤) Smith, *The Wealth of Nations*, p. 668.

(٣٥) Ibid, p.669.

(٣٦) Smith, *Lectures on Jurisprudence*, edited by R.L Meek, D.D. Raphael, and P. G. Stein, (Indianapolis: Liberty Classics, 1978), p, 5.

(٣٧) Ibid., p.7.

ستكون النتيجة تثبيط نموٍّ رأس المال في المجتمع(٣٨). لذلك، كان سميث يأمل في استعادة «حرية التجارة»، إلا أنه اعتقد أن المصالح الخاصَّة والتحيُّزات العامَّة في بريطانيا تقفان ضد هذا الهدف، وبسبب ذلك لن يتسنَّى للتجارة الحرة أبدًا تحقيق الازدهار الكامل(٣٩).

يمكن القول إنه من منطلق رؤية سميث للحكومة المدنية ولمكانة التعاطف في نظريته، لن يؤدي الالتفات تجاه المصلحة الذاتية في حالة السوق الحرة لدى سميث ـ التي صوَّرها في كتابه **ثروة الأمم** ـ إلى تقويض التزامات الفضيلة المدنية. إلا أن البعض قد يدفع بأن نظام السوق الحرة والتوجهات الثقافية التي تنمو في كنفه، يضعفان احتمال تحقُّق الصورة التي رسمها سميث لما يمكن أن يكون عليه المجتمع المدني. وهو التصوير الذي ـ بلا شكٍّ ـ ينسجم مع الفضائل المدنية لكلٍّ من الاحترام المتبادل والتسامح، التي تحدثنا عنها في المقطع السابق. وبالفعل، تمثِّل مسألة أن للسوق أثرًا أخلاقيًّا هدَّامًا في المجتمع المدني موضوعًا رئيسًا من موضوعات هذا الكتاب. وقد تجلَّى هذا الموضوع في عمل كثيرٍ من المفكرين ممَّن سنناقشهم في البابين الثاني والثالث، ومنهم جان جاك روسو وهيغل وجون ستيوارت مل وألكسي دي توكفيل وجون رولز، ناهيك طبعًا عن كارل ماركس. إن القلق الرئيس لدى هؤلاء الكتَّاب يكْمُن في أن السوق قد يحوِّل المجتمع المدني إلى بيئةٍ يسعى فيها الأفراد وراء مصالحهم بشكل أنانيٍّ، دون الاهتمام بحاجات الآخرين والالتزام بفضائل الحياة المدنية. وساعتها سنكون على مشارف فقدان الأمل في إقامة واستمرارية البيئة الأخلاقية الأكبر التي تدعم الأهداف الفردانية جنبًا إلى جنبٍ مع احترام الفضائل المدنية التي تحدِّد مسؤوليات مواطنتنا.

وتبقى مشكلة أخيرة تتمثَّل في أنه في سياقٍ يُسيطر فيه السوق، تصبح القيم المهمَّة هي فقط القيم المادية أو النفعية، أما تلك الأخرى ذات الأهمية الكبيرة لازدهار الإنسانية بأكملها، فلا تجد لها مكانًا. لكن هناك أهمية بالغة لتلك القيم المرتبطة بالجانب الروحي أو الجمالي أو الفكري أو

(٣٨) Smith, *The Wealth of Nations*, p, 425, IV:II:13.

(٣٩) Ibid., pp. 437-38.

الأخلاقي وتلك التي تمنح أساسًا للانتماء والجماعية، ويجب على المجتمع المدني حمايتها. ولكن حالمًا يسيطر السوق، فإن القيم المادية تهمِّش أيَّ قيمة أخرى. وسيعتبر نقَّاد المجتمع المدني ومؤيدوه على السواء أن هذه القضايا قضايا مركزية، كما سنعرض طوال هذا الكتاب.

٨ ـ أهمية المجتمع المدني:

ترجع أهمية موضوع المجتمع المدني إلى أنه في ظلِّه وحده دون غيره، يمكن للأفراد أن يطوِّروا طاقاتهم الأخلاقية ووعيهم؛ مما يساعد على حماية الحرية الأساسية التي يقدِّرها الناس في المجتمع الحديث. وعمومًا، فإنه خارج بيئة المجتمع المدني، لن يكون لدى الناس اهتمامٌ بمعايير المواطنة ومنها التسامح والاحترام المتبادل، ومن ثمَّ فبدلًا من وضع يضمن الحقوق والحرية سينشأ مجتمعٌ قد يكون عدوانيًّا تجاههما. وبغير الحرية، يفقد كلُّ فردٍ قدرته على إيجاد حياةٍ يراها مهمَّةً وهادفةً وتحمل قيمةً ثابتةً.

وكما يتضح لنا، فلا يتمنَّى الكثيرون تجربة هذا المصير؛ لكن لا يظن الكثيرون اليوم أن المجتمع المدني في خطر؛ وإن أدركوا ذلك، فهم ليسوا على استعدادٍ للمشاركة في حملةٍ لإنقاذه. فالوقوف موقف المتفرِّج والاكتفاء بمشاهدة المجتمع المدني يتحلَّل نتيجة غياب إرادة سياسية قوية للدفاع عنه، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى أوخم العواقب التي تختفي بسببها مزايا المجتمع المدني، ومنها الحرية الفردية ومعايير الحياة المدنية. ونتيجة لهذه المأساة، ستفقد الحياة طاقتَها لدى الكثيرين؛ وبدلًا من السعادة المرتبطة بحياة حرَّة هادفة، سيكون على الأفراد أن يتقبَّلوا وحدتهم في التفاهة.

مراجع وقراءات مقترحة

Barber, Benjamin R. *Strong Democracy: Participatory Politics for a Democratic Age.* Berkeley: University of California Press, 1984.

Becker, Marvin. *The Emergence of Civil Society in the 18th Century.* Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Cohen, Jean L. *Civil Society and Political Theory.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

DeLue, Steven M. "Civil Society". *The Encyclopedia of Political Thought.* Edited by Michael T. Gibbons. John Wiley and Sons, 2015.

Elshtain, Jean Bethke. *Democracy on Trial.* New York: Basic Books, 1995.

Galston, William A. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Ignatieff, Michael. *The Needs of Strangers.* London: Penguin Books, 1984.

Rosenblum, Nancy L. "The Moral Uses of Civil Society: Three Views." *The Newsletter of PEGS: The Committee on the Political Economy of the Good Society.* Supplement to 3:2, Summer, 1993, now called *The Good Society.*

Seligman, Adam, B. *The Idea of Civil Society.* Toronto: Free Press, 1992.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Edited by Edwin Cannan. New York: Modern Library, 1937.

الباب الأول

المجتمع المدني من منظور التقاليد الكلاسيكية والدينية

الفصل الثاني

أفلاطون: الفضيلة المدنية والمجتمع العادل

١ ـ مقدمة:

لا يسعنا في هذا الفصل، وضمن مناقشة صلة الموضوعات الرئيسة في فكر أفلاطون بفكرة المجتمع المدني، إلا أن نوجِّه اهتمام القارئ إلى مسألةٍ ذات أهمية كبيرة في وقتنا المعاصر؛ ألَا وهي العلاقة بين المعرفة والسياسة. إذ للصلة بينهما أهمية آنية؛ لأن ساسة الوقت الحاضر لا يقيمون حججهم على أساسيات المعرفة ـ ومنها الحقائق والحجج المنطقية ـ أكثر مما يؤسسونها على عوامل جذبٍ انفعالية قائمة على الخوف. ولمزيدٍ من التوضيح للصلة بين المعرفة والسياسة، أضفنا مناقشةً موجزةً لكتاب أفلاطون **القوانين** Laws. إذ في **القوانين**، وعلى عكس ما جاء في **الجمهورية** التي يحكم فيها الملك ـ الفيلسوف لصالح تأسيس صورة مثالية من المجتمع العادل، نجد القائد السياسي عاكفًا على خلق طرائق لحلِّ خلافات الرؤى السياسية المتنافسة بغرض قطع شوطٍ كبير نحو تحقيق مجتمعٍ عادل. وينسجم هذا النهج مع اهتمامات المجتمع المدني بخلق أساسٍ للحياة المشتركة بين وجهات النظر المختلفة. والآن لننتقل إلى أفلاطون.

لقد كان الهَمُّ الأساسيُّ في كتاب «أفلاطون» (٤٢٨ ـ ٣٤٨ ق.م) **الجمهورية** *Republic*، هو تحديد طبيعة المجتمع العادل. والتفكير السياسي عند أفلاطون ـ شأنه عند أرسطو (الذي سنناقشه في الفصل التالي) ـ يعالج المشكلات الخاصَّة بالوحدة السياسية الرئيسة التي عرفها كلاهما؛ الدولة المدينة *city-state*. لقد كانت أثينا وقت أفلاطون ـ ككل دول المدينة ـ مجتمعًا سياسيًّا صغيرًا قُوامه حوالي ثلاثمئة ألف مواطن، وبها ثلاث طبقات رئيسة: العبيد، والأجانب المقيمون، والمواطنون. لم يكن للعبيد ـ ممَّن

مثّلوا قرابة ثلث السكان - أيَّ دورٍ يذكر في الحكم، وكذلك لم يكن للأجانب المقيمين أيُّ دور في الحياة السياسية في أثينا، لكنهم كانوا أحرارًا غير خاضعين للإذعان الاجتماعي على عكس العبيد. أما درجة المواطنة، فقد مُنِحت لحوالي مئة ألف فرد وِلِدوا لآباء مواطنين. وكان يمكن للمواطنين المشاركة في الشؤون السياسية، ومنهم التجّار الأصليون، والحرفيون، والفلاحون وأصحاب الأراضي الأثرياء. وقد اعتمدت درجة مشاركة هذه الطبقة في الشؤون السياسية بدرجةٍ كبيرة على طبيعة النظام الحاكم في ذلك الوقت. إذ كان المواطنون - نقصد الذكور منهم فحسب - في بعض الأنظمة الأثينية، مؤهلين للعديد من المناصب العامَّة المتنوِّعة، تتراوح بين المشاركة في المحاكم مرورًا بالهيئات التمثيلية، وحتى المجالس التنفيذية؛ فيما كانت أنظمة أخرى تفرض قيودًا واضحة على تولِّي المواطنين المناصب العامَّة. لكن عمومًا وبغضِّ النظر عن النظام، كان يحقُّ لجميع المواطنين الذكور المشاركةُ في المجلس العمومي Assembly الذي كان بمنزلة ملتقى المدينة، يجتمع فيه المواطنون ليتناقشوا ويتناظروا في مسائل تتعلَّق بالصالح العام. وهذا المجلس - الذي كان ينعقد حوالي عشر مراتٍ سنويًّا - لا يمكن اعتباره آليةً للديمقراطية المباشرة؛ فقد كان وضع السياسات وتنفيذها تتولَّاها هيئاتٌ تمثيلية، مسؤولة أمام المجلس العمومي، وتتشكَّل من قطاع عرضيٍّ من المواطنين يُختارون بالقرعة لأجل ضمان تكافؤ الفرص في المشاركة(١).

كانت ضرورة مشاركة المواطنين في الشؤون العامَّة هي الروح المحرِّكة في أثينا، وخصوصًا في عهد بركليز *Pericles* (٤٩٥ - ٤٢٩ ق.م). والحقيقة أن نموذج الحياة العامَّة هذا، الذي يُمكِّن الجميع من المشاركة بصورة فعَّالة، قد اقتضى ضمنًا كما يقول جورج سابين *George Sabine*: «تقديرًا متفائلًا للمقدرة السياسية الطبيعية لدى عامَّة الناس»(٢). فضلًا عن أن المشاركة العامَّة كان مقصودًا بها تشجيع الأفراد على اعتبار أنفسهم جزءًا من مجتمعٍ أكبر يعمل كلُّ أفراده لمصلحته.

بيد أن هذا النموذج لم تتوفَّر له مطلقًا فرصة للتحقُّق بصورة كاملة على

---

(١) George H. Sabine, A histrory of Political Theory, (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1963), pp. 4-9, 15. Also, Sibley, Political Ideas and Ideologies, p. 44.

(٢) Sabine, A History of Political Theory, p. 14.

صعيد الممارسة؛ لأن الصراع الطاحن والمستمر بين المواطنين ذوي المصالح الاقتصادية المتعارضة ظلّ صراعًا قويًّا[٣]. فالمواطنون ذوو الخلفية الأرستقراطية ممّن ولِدوا أثرياء ونشأوا في ظلِّ عائلاتٍ عريقة، أقاموا وضعَهم الاقتصادي والاجتماعي على حيازاتهم من الأرض. أما أولئك المؤيدون للديمقراطية ممّن كانت غالبيتهم تتربّح من التجارة، فقد سعوا إلى توسيع المشاركة الأثينية في التجارة بجعل مدينتهم قوةً بحريَّةً رئيسة. ونظرًا لأن إنجاح هذه الخطوة اقتضى فرض الضرائب، فقد عارضت الطبقة الأرستقراطية هذا النهج معارضةً شديدةً؛ لِما سيفرض على أملاكها من ضرائب لتدعيم القوة البحرية الكبيرة[٤].

رأى أفلاطون أن هذا الواقع وما ارتبط به من اضطرابات، يُعَدُّ دليلًا على أن الديمقراطية لا يمكنها تحقيق مجتمع مستقرٍّ، وكان الحلُّ الذي طرحه يكْمُن في التشديد على محورية الإدراك العقلاني والقائد الحكيم في إقامة الاستقرار على مفهوم أخلاقيٍّ عن مجتمع عادل. وبناءً على هذه الرؤية، اعتبر أفلاطون أن الناس غير متساوين في قدرتهم على الوصول إلى المناصب العامَّة، ولا أن تجارب المشاركة في الشؤون العامَّة هي المدرسة التي يتعلَّم فيها المواطنون العملَ مع بعضهم البعض لتحقيق الصالح العام. وفي المقابل، يظلُّ إرساء دعائم ائتلاف أخلاقيٍّ مرهونًا بمعرفة ما يؤلِّف الشكل أو النموذج العادل من المجتمع[٥].

فما هو الشكل العادل للمجتمع عند أفلاطون؟ في هذه النقطة جدير بنا تقديم نظرةٍ عامَّة على حجَّة أفلاطون؛ لإعداد القارئ للموضوعات المحورية/ الثيمات العامَّة في هذا الفصل.

٢ ـ «المجتمع العادل» لدى أفلاطون:

تمثِّل العدالة عند أفلاطون حالةً يكتمل بموجبها الترتيب والتنظيم السليمان لأقسام الشخصية الإنسانية المختلفة (أو ما يسميه أيضًا النفس ***soul***).

(٣) Ibid., p. 15.

(٤) Ibid., p. 23.

(٥) Ibid., pp. 15, 33-34.

فالأفراد يتسمون بـ عنصر عقلانيٍّ rational element يمثِّل لديهم أساسَ البحث عن الحقيقة، وكذلك تحتوي النفس على دوافع شهوانية *appetite* تجاه الثروة أو الرغبة الجنسية، والجزء الثالث جزءٌ حماسيٌّ spirited يُعنى بإظهار الشجاعة الضرورية للعمل على تحقيق الرفاهية العامَّة وإحراز المجد في نظر الآخرين. وتحقيقُ التوازن الأفضل بين أجزاء النفس هذه مسألةٌ مهمَّة في سبيل تحقيق العدالة، لا على مستوى شخصية كل فردٍ فحسب؛ بل أيضًا على مستوى المجتمع كلِّه. وهنا يرى أفلاطون ضرورة أن يحكم الجزء العقلاني الجزأين الآخرين. فإذا سيطر القسمان الآخران على العقل، ستخرج النفس عن مجال التوازن، ومن ثَمَّ لن يتدبَّر الفردُ أمورَه أو يسلك وفقًا لمصالحه أو مصالح المجتمع. والحقيقة أنه في مثل هذا الظرف، قد يكون قسما الشهوة والحماسي في صراعٍ بين بعضيهما البعض، وهو ما سيجلب التعاسة الشخصية وعدم القدرة على إنجاز المهام والوظائف المختلفة التي تؤمِّن حاجات المجتمع الأساسية والمهمَّة.

وهنا لا بدَّ لنا من تنويهٍ قبل المضيِّ في التفاصيل، ففي تتبُّعنا لرؤى أفلاطون سيتضح لنا قطعًا أنه أيضًا كان معجبًا بمقاربة سقراط الجدلية في البحث عن الحقيقة والمعرفة. فما هي الطريقة التي استخدمها سقراط؟ لقد رأى سقراط أن البحث الكاشف للحقيقة يبدأ ـ كما رأينا في المقدمة ـ من حوارٍ عقليٍّ بين أفرادٍ هدفهم الوحيد هو الوصول إلى الحقيقة. وما محاورة **الجمهورية** إلا حوار بين سقراط ومواطنيه[٦]. ولتجنُّب الخلط، لا بدَّ أن نوضِّح أنه عند الإشارة إلى سقراط في **الجمهورية**، وكذلك في فصلنا هذا، فإننا في الحقيقة نشير إلى أفلاطون الذي يتكلَّم بلسان سقراط. ويجب أن يتبيَّن أيضًا أن أفلاطون يرى نفسه بذلك محاكيًا لمنهج سقراط الجدلي. ومن ثَمَّ، يتمثَّل الغرض الأساسي لمقاربة أفلاطون في إظهار «أن الطريق الرئيس للحقيقة هو اختبار افتراضاتٍ في مواجهة افتراضاتٍ أخرى؛ لتحديد أيها الأصدق».

---

(٦) في مناقشتنا لمواقف أفلاطون في **الجمهورية** سأستخدم اسم سقراط في بعض الأحيان عند الإشارة لوجهات نظر أفلاطون؛ ذلك لأن سقراط هو الشخصية الرئيسة في المحاورة، وأيضًا لأن هذا الأخير يمكن اعتباره عاكسًا لمواقف أفلاطون في **الجمهورية**. والترجمة التي أستخدمها هنا ـ والإشارات فيها إلى الأرقام الأساسية المستخدمة في كل النصوص ـ هي:

G.M.A Grube, Plato's Republic, 2nd edition revised by C.D.C. Reeve, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1992).

يقودنا هذا الخطاب إلى تطوير مفاهيم عقلانية، أو ما يُسمَّى في مواضع أخرى **الصور forms**؛ أو مُثُل النظام الصالح. يجب أن تُستخدم هذه المُثل في تطوير الأدوار ومؤسسات المجتمع الأساسية، بالإضافة إلى مكوِّنات أنفس الأفراد المختلفة؛ بحيث يصبح كلُّ فردٍ قادرًا على المساهمة في تحقيق الصالح العام. وبمساهمتهم في الصالح العام ـ الذي يعني في حالة أفلاطون قيامَ المواطنين على حفظ مثال المجتمع العادل ـ يُبدي الناسُ فضيلةً مدنيةً.

٣ ـ جمهورية أفلاطون: ما لا تكون عليه العدالة:

أ ـ سيفالوس وبوليمارخوس:

بدأ أفلاطون **الجمهورية**، ومن خلال حواراته المتنوِّعة، باستعراض مدى ابتعاد مجتمعه عن الفهم الصحيح لطبيعة العدالة. وفي الحقيقة، إنه كما ناقش الرؤى السارية في زمنه حول العدالة، فقد بدا أفلاطون دائمًا كما لو كان في ذهنه رؤية أكثر أصالةً للعدالة من تلك التي اعتنقها معاصروه. ولمزيدٍ من إيضاح تلك الرؤية، كان عليه أولًا أن يبيِّن لمحاوريه لِمَ كانت رؤاهم خاطئةً. وفي سبيله لذلك، قام باختبار الرؤى المتعارف على صحتها آنذاك حول العدالة؛ وبناءً على ما أجراه من تحليل، بيَّن أسباب كون هذه الرؤى ناقصةً أو معيبةً؛ منخرطًا في مناقشة حجج سيفالوس *Cephalus* وبوليمارخوس *Polemarchus*. كما تحدَّى ـ مثله مثل سقراط ـ أصحابَ تلك الرؤى التقليدية أن يدافعوا عنها ضد أطروحاته؛ أي: أطروحات أفلاطون.

لقد كان سيفالوس «رجلًا كسَّابًا للمال»، أو هو شخص منكبٌّ على الأعمال؛ لكنه في حسبان أفلاطون «لا يعبأ كثيرًا بالمال». وكان أن سأله سقراط تفسير «الخير الأعظم» الذي جناه من ثروته[٧]، فأجاب أن أمثاله من الأثرياء يبحثون عن ضمير نقيٍّ، فهم لا يريدون خداع أو غش أحدٍ، لئلا يُعاقَبوا بعد موتهم بأشد العقوبات. فلخَّص سقراط إجابة سيفالوس على سؤاله عن أفضل وصفٍ للعدالة بمبدأ أن الشخص العادل هو الذي يبحث دائمًا عن قول الصدق والوفاء بالدين. بمعنى آخر، يجب على المرء الوفاء بعهوده. لكن سقراط استدرك قائلًا إنه لا يمكن اعتماد هذا المبدأ في شتَّى

(٧) Ibid., pp. 4-5, 330b-d.

الظروف، وتساءل عمَّا إذا كان من الواجب أن يعيد الفرد سلاحًا استعاره من صديق، ثم سأله إيَّاه بعد أن جُنَّ عقله؟ لا شكَّ أن عدم الوفاء بالعهد في هذه الحالة أصبح واجبًا. ووافقه سيفالوس[٨].

إذن، على الرغم من أن وفاء الفرد بتعهداته فضيلةٌ مهمَّة، فإنها ليست الفضيلة (بألف ولام التعريف) التي يجب أن نجعلها أساس كل التفاعلات الاجتماعية. والأهمُّ من ذلك ضمنيًّا، أن يفي المرء بالتزاماته وواجباته تجاه المجتمع كله. ومن الوارد نسيانُ الفرد للالتزامات الواجبة عليه للمجتمع الأوسع في سبيل تركيزه الأوحد على الوفاء بالتزاماته تجاه أفرادٍ آخرين. وهذا ما يوضِّحه المثال الخاصُّ بوفاء المرء بعهده مع الرجل المجنون. فعلى الرغم من أن سؤال المجنون استرداد سلاحه قد لا يمثِّل خطورةً على من أعاره إيَّاه، فإنه يمثِّل خطورةً على المجتمع. ومن ثَمَّ، وبحكم التزامنا تجاه حماية المجتمع من القتل والإيذاء، لا يجب علينا ردُّ سلاحٍ إلى رجلٍ مجنون. وكذلك ينبغي على رجال الأعمال الأثرياء من أمثال سيفالوس أنْ يفكِّروا مليًّا فيما إذا كان الوفاء بعهودهم بغرض تحقيق مزيدٍ من الثروة لأنفسهم، قد يسبِّب ضررًا للمجتمع الأكبر. ورأى أفلاطون أنه أمر وارد.

وفيما بعد، اقترح بوليمارخوس تعريفًا للعدالة في فكرة مفادها «أنه من العدالة إعطاء كل ذي حقٍّ حقَّه»[٩]وخَلُصَ سقراط بعد سلسلةٍ من التعليقات والردود مع بوليمارخوس إلى أن العدالة كما وصفها الأخير تشمل «مساعدة الأصدقاء والإضرار بالأعداء»[١٠]. رفض سقراط هذا المبدأ في تعريف العدالة رفضًا قاطعًا؛ إذ إن العدالة في نظره فضيلةٌ أساسية، والفضائل لا يمكن أن تُستَعمل في إيذاء الآخرين. ولتوضيح هذه النقطة بصورة أخرى، فإن مفاد الأمر لدى سقراط أن استخدام الفرد مهاراته وقدراته للإضرار بشخصٍ آخر، معناه أنه يستخدمها بطريقة تتعارض مع غرضها الأصلي. فلو كنَّا مدرِّسي موسيقا، فعلينا أن نستخدم مهاراتنا لنحبِّب الناس في الموسيقا لا أن ننفِّرهم منها[١١]، وإلا سيؤدي بنا ذلك إلى مجتمعٍ يحول الناسُ فيه

(٨) Ibid., pp.5-6, 331c d.

(٩) Ibid., p. 6, 331e.

(١٠) Ibid., p. 7, 332e.

(١١) Ibid., pp. 10-11, 335 a-e.

الفضيلةَ إلى رخصة تُسوِّغ لهم استخدام أفضل قدراتهم ومهاراتهم لعرقلة النمو الإنساني. أما في المجتمع العادل، فيجب على الناس استخدام مهاراتهم في تعزيز حياة الآخرين وإثرائها.

ب ـ ثراسيماخوس:

ولكن لمَ لا يمكن الدفع بأن مساعدة الأصدقاء وحفظ العهود من الفضائل المدنية المهمَّة التي يجب أن يتبعها الناس؟ أليست هذه القيم بالفعل أساسيةً وضروريةً لأيِّ تصوُّر عن الفضيلة المدنية؟ الراجح أن إجابة أفلاطون كانت لتكون بالإيجاب. لكن يبدو أن مقصده يتمثَّل في أن الفضيلة المدنية والعدالة ليسا الشيء نفسه، ومن الخطأ تعريف الأخيرة في ضوء الأولى. إذ ربما تسهم الفضيلة المدنية ـ كما سنرى لاحقًا ـ في تحقيق مجتمع عادل، لكنها في الوقت نفسه تسهم في تحقيق قيمة ذات أهمية فريدة؛ قيمة ترشد إلى الخير الشامل والأساسي الذي يجب على جميع أفراد المجتمع أن يولوا وجوههم نحوه. وهنا نجد أن القيمة ذات الأهمية القصوى التي يجب أن تساهم فيها كلُّ القيم الأخرى، هي قيمة العدالة.

وفي نقده لمقارباتٍ بعينها للفضيلة المدنية، لم يقصد أفلاطون إنكار أهميتها. ويتجلَّى ذلك في حواره مع ثراسيماخوس الذي سينكر تمامًا ـ كما سنرى ـ أية مكانة للفضيلة المدنية في رؤيته للعدالة، فقد دفع بأن العادل هو ما يراه الأقوى عادلًا. وبذلك، لا نجد موضعًا للفضيلة المدنية، فالفضيلة المدنية تفترض أن الناس يضحون لأجل الصالح العام. إن موقف ثراسيماخوس يُجلِّي غطرسة هؤلاء الذين لا يهتمون أبدًا بالتضحية لأجل الصالح العام، لِما لديهم من قوة استثنائية. وبدلًا من التضحية، يحدِّد كلُّ من يؤمن بفكرة ثراسيماخوس هذا الصالحَ العام وفقًا لمصالحهم، واضعين أنفسهم بذلك في موضع لا يضطرهم أبدًا لممارسة أي فضيلةٍ مدنية. وستتضح هذه النقطة في سياق العرض التالي لمناقشة سقراط وثراسيماخوس.

قال ثراسيماخوس إن كلَّ نظام به طبقة حاكمة، وإن الحزب الحاكم يضع القوانين لصالحه، زاعمًا أن ما في صالحه هو في صالح المجتمع كلِّه. ردَّ عليه سقراط بأن الحكَّام ليسوا معصومين، وقد يخطئون أحيانًا، ومن ثَمَّ

يضعون سياساتٍ ليست في صالحهم[١٢]. وعلى ذلك، فإن من الوارد أن يكون ما في صالح الأقوى مضرًّا أصلًا بصالحه وصالح المجتمع. وأمام هذه الحجج، أصبح ثراسيماخوس مضطرًّا لتعديل رؤيته عن العدالة، ولم يعد في استطاعته التمسُّك بأن العدالة هي «ما يعتقد الأقوى أن فيه صالحه، سواء أكان كذلك بحقٍّ أم لا»[١٣].

اجتهد ثراسيماخوس في تعديل مقصده من كون العدالة هي مصلحة الأقوى، خصوصًا حين يبيِّن أن الحاكم هو الأقوى؛ لأنه مثل أي خبير آخر ـ كالطبيب مثلًا ـ من غير الوارد بحكم الخبرة أن يرتكب خطًا[١٤]. وتعتمد هذه الرؤية على أن كلًّا يقوم بعمله في مجاله حسبما يتوفر لديه المعرفة التي تمكِّنه من أداء مهنته باقتدار. وبناءً على ذلك، فإن الحاكم أقوى لأنه بخلاف المواطنين العاديين أقلُّ احتمالًا لارتكاب أخطاء في الحكم، بما فيها تلك الأخطاء التي من شأنها إلحاق الضرر بصالحه هو نفسه.

أثار هذا الردُّ مناقشةً حول طبيعة أي مهنة؛ كالطب، فذكر سقراط أن أية مهنة إنما تشير إلى نشاطٍ يستخدم فيه الشخص مهاراته لتحقيق أغراض هذه المهنة[١٥]. وهذا يعني في نظر سقراط أن الطبيب لا يستخدم مهاراته لتحقيق مصالحه الشخصية كجمع المال؛ بل لتحقيق مصالح مرضاه، وكذلك فإن الحاكم ـ شأنه شأن أصحاب المهن الأخرى ـ عليه أن يستخدم مهاراته في تحقيق مصالح مواطنيه[١٦].

وفي معرض إثباته ما سبق، أشار سقراط إلى ضرورة أن ينحِّي الحكَّام مصالحهم الشخصية جانبًا ليولوا مصالح المجتمع الأولوية. وهذا الالتزام هو جوهر الحياة بالفضيلة المدنية. فالحكَّام عند أفلاطون ـ مثلهم مثل الأطباء ـ يجب أن يمارسوا مهاراتهم باتساقٍ مع التزامهم بخدمة حاجات مجتمعهم. لذا، فإن الحاكم ليس عليه «سواء أكان في دولة أم في الحياة الخاصَّة، إلا

---

(١٢) Ibid., pp.14-15, 338c 339c.

(١٣) Ibid., p.16, 340c.

جمهورية أفلاطون، م.س.ذ، ص١٩٤.

(١٤) Ibid., pp.16-17, 340e 341a.

(١٥) Ibid., p. 18, 342b-c.

(١٦) Ibid., pp. 18-19, 342c-e.

أن يراعي مصالح رعيته»[١٧]. ومن ثمَّ، فإن الشخص الذي تعنيه مصالح المواطنين لا يشتغل بالسياسة من أجل منفعته الشخصية، أو لأجل إحراز منافع خاصَّة كالمال والجاه؛ بل يمارس السياسة لمساعدة من هم أضعف منه أو منها[١٨]. والحقيقة إن ما يجذب الخيِّرين إلى السياسة ليس الشيء نفسه الذي يجذب من هم أقل منهم شأنًا. فما يجذب الخيِّر هو خوفه ممَّن يرون في السياسة وسيلةً لإعلاء مصالحهم الذاتية على حساب مصلحة المجتمع. فهم يخشون أن يأتي يومٌ يجدون فيه أنفسهم خاضعين لحكم من هو «أقل شأنًا، أو أسوأ [منهم]». وهذه الخشية هي التي «تدفع الخيِّرين إلى تولي المناصب»[١٩].

فما من شخصٍ عاقلٍ يرغب في الخضوع لحكم شخصٍ يضع نصب عينيه مصلحتَه الذاتيةَ وحدها، وهذا هو بالضبط ما دافَع عنه ثراسيماخوس. إذ رأى أن الظالم في مصاف «الحكماء الفضلاء»، وأنه «إن سار في ظلمه إلى النهاية» يمكنه «إخضاع دولٍ وأُمم»[٢٠]. وبذلك يكون للظلم نفعٌ كبير.

هاجم سقراط هذه الرؤية مثبتًا أن الظلم رذيلة في صفات الناس، ومن السهل إثبات ذلك. فأي مجتمعٍ قام على الظلم، لن يكتب له النجاح أبدًا؛ إذ ستفترسه البغضاء والانشقاق ويشلّ الناس عن أي عملٍ مشترك[٢١]. وهذه نقطة في غاية الأهمية؛ إذ إن الهدف الرئيس لأي مجتمعٍ هو تلبية حاجات مواطنيه الأساسية. والمجتمع العاجز عن العمل المشترك لم يمكنه أبدًا تحقيق هذا الهدف. فمن يلتزمون بصالح المجتمع الأعم ويتبعون الفضيلة المدنية ويلتزمون التزامًا صريحًا بالعدالة؛ يجب أن يكونوا حكَّامًا؛ لأنهم وحدهم من يستطيعون خلق الأوضاع التي يمكن بموجبها تحقيق المجتمع العادل المنظَّم الذي أمل في تحقيقه أفلاطون.

أما الدليل الآخر على أن الظلم رذيلةٌ مرذولةٌ، فينشأ من الافتراض بأن أيَّ فردٍ لن يسعد إن عاش حياةً غير ملتزمة بالعدالة. لماذا؟ لأنه ما من أحدٍ

---

(١٧) Ibid., p. 21, 345d.
(١٨) Ibid., p. 22, 346e; p. 23, 347b.
(١٩) Ibid., p. 23, 347c.
(٢٠) Ibid., p. 24, 338d; p. 27, 350c.
(٢١) Ibid., p. 28, 351d- 352a.

يرغب في مجرَّد العيش كما يقول سقراط؛ بل نريد جميعًا أن نحيا حياةً طيبة، أي أن يكون المرء قادرًا على الإحسان في أداء وظيفته في المجتمع. إلا أن أيًّا منَّا لا يمكنه الإحسان في أداء وظيفته إذا حُرمت نفسه من «الفضيلة الخاصَّة» التي تسمح للفرد بأداء وظيفته بالكمال الذي تتطلبه. هكذا، تمثِّل العدالة فضيلة النفس التي تُمكِّن الفرد من أداء وظيفته بالجودة المرجوَّة، وهذا ما يستتبع القول: «إن المرء العادل في نفسه وشخصه سيعيش عيشةً رضيَّة». فضلًا عن أن هذه الحالة مرغوبةٌ لدى جميع الناس؛ لأن من يحيا حياةً طيبةً يكون «راضيًا سعيدًا»[٢٢]

٤ ـ السؤال التالي: ما العدالة؟

لم يقتصر سقراط على توضيح ما لا تكونه العدالة فحسب؛ بل بيَّن أيضًا أنه من الأفضل أو الأنفع أن نحيا حياةً عادلةً بدلًا من حياة ظالمة. لكنه رأى أنه بطرحه هذه النقاط، أثار مسألةً أخرى بالغة الأهمية. أي إنه أصبح مضطرًا أن يخبرنا بالضبط ماهية العدالة. ونظرًا لأن حياةً عادلةً تعني حياةً سعيدةً، فإنه إذا تعذَّر تحديد طبيعة العدالة وكيفية مساهمتها باعتبارها فضيلةً في رغد العيش، لن يمكننا تحديد أساس الحياة السعيدة[٢٣].

وهكذا شعر سقراط أنه ملزمٌ بأن يبيِّن لـ غلوكون *Glaucon* تعريفَ العدالة، قاصدًا إظهار أنها ليست مجرَّد خيرٍ فحسب؛ بل إنها «واحدة من أعظم الخيرات»[٢٤]. ترى أي نوعٍ من الخير تكون هذه العدالة؟ إنها من الخيرات التي لا تقتصر على منح معتنقيها عائدًا ذا شأوٍ فحسب؛ بل هي أيضًا مهمَّة في حدِّ ذاتها. والخيرات من هذا النوع لا تتضمَّن المال على سبيل المثال؛ بل تشتمل على الرؤية والسمع والمعرفة والصحَّة، وجميع الخيرات الأخرى المثمرة بطبيعتها وليس لمجرَّد صيتها[٢٥]. فالخير هو ما يُراد لذاته، ومن ثمَّ فهو جوهريٌّ للحياة ذلك الذي يستحيل علينا تصوُّر حياة قيِّمة في غيابه، كما هو الحال مع المعرفة والبصر والسمع، وكذلك العدالة

---

(٢٢) Ibid., p. 31, 353e, 354a.

(٢٣) Ibid., p. 31, 353e, 354a.

(٢٤) Ibid., p. 42, 367d; p. 33, 357a-c, p. 34, 358a.

(٢٥) Ibid.,p. 42, 367d.

التي تصبح لهذا السبب أساسًا للحياة السعيدة[٢٦].

لكن في حين أن ماهية المعرفة والبصر والسمع والصحَّة الجيدة جميعها واضحةٌ بداهةً أو حدسًا، فإننا لا نعلم ماهية العدالة بداهةً. ولكي نقدِّم عرضًا دقيقًا للعدالة، فمن الضروري أن يزداد استنادنا إلى الحجَّة العقلية السليمة أكثر من الحدس.

إذن، ما المجتمع العادل؟ وما الحجج التي تدعم تصوُّر العدالة الأفلاطوني؟ هذا هو السؤال الذي سنجيب عليه فيما يلي من الجزئيات المتبقية في هذا الفصل.

أ ـ أبعاد المجتمع الأساسية:

تتحوَّل **الجمهورية** الآن من جزئها الأول الذي يتمثَّل في محاورة بين سقراط ومن ذكرنا من الأشخاص المختلفين، إلى محادثةٍ يمتلك ناصيتها سقراط، والذي يهدف في محاورته مع غلوكون إلى تقديم محاضرة عن أُسس التنظيم الاجتماعي، ثم يبني بعد ذلك على هذه الأسس تطويرَ مفهومه عن العدالة.

ومن ثمَّ ينطلق وصف العدالة بدايةً من توضيح مفاده أن الناس في أيِّ مجتمعٍ لديهم حاجات أساسية، ويرغبون في المنافع المادية التي تُشبع هذه الحاجات. ولا يمكن لهؤلاء الناس الاعتماد على أنفسهم فحسب لإشباع هذه الحاجات، ولهذا تتشكَّل المجتمعات. خصوصًا ـ وكما علمنا ـ أن المجتمع يحتاج بشكلٍ خاصٍّ إلى طبقة من العاملين ـ منهم فلاحون وبنَّاؤون ونسَّاجون ـ لضمان تحقيق المتطلبات الأساسية لمواطنيه من مأكلٍ ومسكنٍ وملبسٍ[٢٧]. كما يجب أن تكون هناك سوقٌ يبتاع الناس منها السلعَ المختلفة التي تنتجها مختلف الفئات، وتسهيلًا للمعاملات التبادلية كان اختراع النقود. وفي السوق نجد كثيرًا من التجَّار والباعة يبادلون بضائعهم بالمال، وهذه الفئة هم «أضعف الناس صحَّة وأعجزهم عن أي عملٍ آخر»[٢٨]

وفي وضعٍ كهذا، نجد كلَّ حاجات الناس الأساسية مشمولةً بالرعاية،

(٢٦) Ibid., p. 34, 358a.
(٢٧) Ibid, p. 44, 369d.
(٢٨) Ibid., p. 46, 371b-d

ونراهم ينعمون بحياةٍ مديدة وهادئة وصحيَّة في مجتمعٍ عادلٍ يورِّثونه لأولادهم. ومع ذلك، أوحى غلوكون إلى سقراط بأن مدينته ليست مُرضيةً؛ لأنه بمجرَّد إشباع حاجات الناس الأساسية سيتطلعون إلى الرفاهي[٢٩]. أما سقراط فكان يرى المدينة التي تقوم على إشباع الحاجات الأساسية هي «المدينة الصحيحة السليمة»، لكنه سلَّم في معرض مناقشته لنموذج المدينة العادلة بالحاجة إلى تضمين ما يُفترض أنه مطلبٌ عند بعض الناس، ألَا وهو توفير الرفاهيات إلى جانب الحاجات الأساسية. وأطلق سقراط على هذه المدينة اسم «المدينة المحمومة» *the city with a fever*. ويصفها بأنها مدينةٌ يسعى فيها البعض إلى امتلاكِ ملابسَ وطعام جيد، فيما يسعى البعض الآخر إلى امتلاك أثاثٍ مريح فاخر، وعاهراتٍ لأجل المتعة الجنسية. وسيكون فيها أيضًا من يختصون بالفن والموسيقا والرقص، وسلع أخرى كزينة النساء[٣٠]. وكي يستمتع الناس بهذه السلع عليهم إيجاد ما يكفي من وقت الفراغ. وهو ما سيكون مؤمَّنًا حال إمدادهم بطبقةٍ من الخدم تشمل المعلِّمين والطهاة، ممَّن يقومون على ضرورات الحياة اليومية[٣١]. وأخيرًا، يصبح البحث عن الرفاهية ـ تلك المرحلة الأكثر تراجيديةً ـ هو المحرِّك الرئيس للحرب؛ إذ يسعى الناس في بحثهم لإشباع شهوة «جمع المال الجامحة» إلى الاستيلاء على ممتلكات الآخرين[٣٢].

اعترف أفلاطون بمفهوم الملكيَّة الخاصَّة بتسليمه أن السعي إلى جمع الثروة والمال هو الدافع الجوهريُّ في المجتمع. فالقدرة على حيازة ممتلكاتٍ خاصَّة مقتصرةٍ فائدتها على مالكيها، تمثِّل باعثًا لدى الفرد لأداء ما هو ضروري من عملٍ لجلب المنافع الأساسية والرفاهية. لكن أفلاطون لم يقصد جعلَ تصوُّر المجتمع الذي يشدِّد على السعي وراء الثروة والرفاهية أساسًا لتعريف النظام العادل. فكما رأينا في وجهة نظره حول أصل الحرب، التي تنشأ عن السعي الدؤوب وراء الثروة، خشي أفلاطون من أن يجعل الشهوةَ هي المحرِّك الرئيس والقوة المهيمنة في المجتمع. ولتجنُّب ذلك،

(٢٩) Ibid., pp. 47-48, 372d-e.

(٣٠) Ibid., p. 48, 373a-c.

(٣١) Ibid., p. 48, 373, c.

(٣٢) Ibid., p. 48., 373d-e..

لا بدَّ من أن نُقيِّدَ الشهوة ـ وهي في تلك الحالة طلبُ الرفاهية والثروة مجسَّدةً في حيازة الممتلكات الخاصَّة ـ بالعقل. حينئذٍ لن ترمز حيازةُ الملكيَّة الخاصَّة إلى السعي غير المحدود وراء الشهوة؛ بل سترمز إلى إرادة استخدام ممتلكات المرء فيما يدعم الصالح العام. ولأجل تحقيق مجتمعٍ به هذه الإمكانية، ناقش أفلاطون دور الحراس.

ب ـ الحراس وأقسام النفس الثلاثة:

ميَّز أفلاطون كما ذكرنا ـ بين ثلاثة أقسام للنفس البشرية: القسم العقلاني الذي يتروَّى في بحثه عن تحديد الحقيقة، والقسم المشار إليه بالشهواني، والقسم الروحي/الحماسي. يقول سقراط: «تشغل [الشهوة] في نفسنا أكبر مكانة، وهي بطبيعتها نهمة للمال لا تشبع»، فضلًا عن أنها تثيرها وتدفعها «المتعُ الجسدية»[٣٣]. إلا أنه من الممكن إخضاعها لأوامر العقل، ووجود القسم الحماسي أحد أسس هذه الإمكانية. فالقسم الحماسي في نظر سقراط هو «مساعد القسم العقلاني» أو هو البُعْد المُكلَّف بمتابعة تحقُّق التصور العقلي للنظام الصالح[٣٤] إذ يقول سقراط: «لا أظن أنك يمكنك القول إنك رأيت من قبل ـ سواء في نفسك أو في أي شخصٍ آخر ـ روحًا متحالفة مع الشهوة للقيام بعملٍ قرَّر العقل أنه يجب ألا يحدثَ»[٣٥]. فالقسم الحماسي من النفس في إبدائه شجاعةً في مقاومة الشهوة متمسكًا بشدَّة «بالأحكام التي يضعها العقل بشأن ما ينبغي أن يخشاه وما ينبغي ألَّا يخشاه»، يمكِّن الأفراد من تحمُّل ألم السَّيْر على سبيل العقل[٣٦]. إذن، فالقسم الحماسي من النفس يشير إلى رغبةٍ في كسب احترام الآخرين لأجل التمسُّك بالصالح العام.

فضلًا عن ذلك، يرى سقراط أن المكوِّن الروحي يجب أن «يتغذَّى بالشكل السليم»، وإلا فسيبدي «فظاظة وقسوة» بدلًا من الشجاعة[٣٧]، وبذلك قد يعمل ضد أهداف العقل لا معها. وتشير هذه الرؤية إلى أن

(٣٣) Ibid., p. 118, 442. See "Introduction" to Grube edition of the Republic, p. xv.

(٣٤) Republic, p. 116, 441a.

(٣٥) Ibid., p. 116, 441a

(٣٦) Ibid., p. 118, 442c; p. 50, 375b.

(٣٧) Ibid., p. 87, 410b

العنصر الروحي في النفس هو نوعٌ شرسٌ من أنواع العاطفة أو الوجدان، إن لم يتطور بالشكل السليم، سيضر بدلًا من أن ينفع في البحث عن تحقيق الصالح العام.

إضافة إلى ما سبق، ثمة مقتضيات مهمَّة يجب استخلاصها. **أولًا**: لا يقصد أفلاطون قمع الشهوة قمعًا كاملًا؛ بل يجب كبحها بواسطة العقل والقسم الروحي/الحماسي كي لا تؤدي إلى وضع يصبح الأفراد عرضةً فيه ـ كما يقول سقراط ـ «للسعي إلى استرقاق الطبقات التي لا يستطيعون حكمها، وبذلك يهدمون حياة الجميع كلها»(٣٨). وهنا يجب على من تُحركهم شهوة الثروة والرفاهية ـ على سبيل المثال ـ تقبُّلُ نظام المجتمع الذي يتطلَّب منهم أن يسلكوا في حياتهم مسلكًا يتوافق مع معايير العقل.

إذن، فالمشكلة لدى أفلاطون ـ وهذا هو المقتضى الثاني الذي تتضمَّنه رؤيته الثلاثية لأقسام النفس ـ تكْمُن في تلجيم الشهوة والقسم الروحي، بحيث يخدم كلٌّ منهما أهدافًا يقرها العقل. وفي سبيل ذلك، أكَّد أفلاطون على أهمية وجود طبقةٍ خاصَّة من المواطنين، سمَّاهم «الحراس guardians».

سنجد أن للحراس أنواعًا مختلفة، ولديهم وظيفتان رئيستان هما: حكم المدينة وحراستها. «فالأفضل من بين الحراس» ـ كما أشار سقراط ـ يشكِّلون الحكَّام(٣٩) وهؤلاء الحراس ممَّن يحكمون المدينة ويحرسونها في وقتٍ واحدٍ بمآثرهم العسكرية عادةً، يشار إليهم بأنهم **حراس كاملون**. أما الشباب الواعدون مستقبلًا، لكنهم لم يصيروا بعدُ حراسًا كاملين، فهؤلاء هم «المساعدون *auxiliaries*» ممَّن يعاونون الحراس(٤٠). وهم يساعدونهم من خلال مساندة أهدافهم، والعمل على تنفيذها(٤١) ومن المؤكَّد أنهم سيساعدون الحراس على إنجاز دورهم العسكري الذي سيُظهرون فيه شجاعةً ورغبةً في المجد، وغير ذلك من مهاراتٍ متنوِّعة مرتبطة بالجندية. ويعتبر أفلاطون أنه من الخطأ الزعم بأن ذوي الخبرة في مجالات الحياة الأخرى؛ كالفلاحين أو الصنَّاع، سيمتلكون من المعرفة والمهارة ما يكفي لجعلهم

---

(٣٨) Ibid., p. 118, 442b

(٣٩) Ibid., p. 89,412c

(٤٠) Ibid., pp. 90-91,414a-c.

(٤١) Ibid., p. 90, 414b

محاربين أكفاء. وعمومًا، فإن الحراس الكاملين يعملون بوازع من التزام لا يكلُّ لحماية المجتمع من «الأعداء الخارجيين والأصدقاء الداخليين»[٤٢].

لا بدَّ للحراس أيضًا أن يتعلموا تعليمًا جيدًا، بحيث يستطيعون أداء وظائفهم على نحوٍ سليم. وهنا تكْمُن النقطة الرئيسة لدى أفلاطون، ومفادها أنه من دون نظام تعليميٍّ صحيح، فلن يكتسب الأفراد الدرجة الملائمة من الفضيلة المدنية ألتي تمكِّنهم من السلوك وفقًا لأفضل مصالح المجتمع. وفي التفصيل مثلًا فيما يخص مساعدي الحراس ممَّن يمتلكون براعةً عسكرية، من الأهمية بمكان التأكُّد من كونهم لا يستخدمون قوتهم ضد مصالح من تجب عليهم حمايتهم من الناس[٤٣]. والحقيقة أنه جاءنا أن الحراس سيكونون رفقاء بذويهم وغلاظًا مع الأعداء[٤٤]. وهذا ما ينقلنا إلى السؤال: مَنْ سيحرس الحراس؟ بالطبع كان أفلاطون سيجيب: ليس أحد مضطرًّا لذلك؛ إذ إن الحراس ـ بحكم تعليمهم السليم ـ هم نموذج الضبط العقلي للنفس.

لقد كان في مخيلة أفلاطون ـ في نقاشه حول الحراس ـ أناسٌ يمكن ائتمانهم على سلطةٍ وقوةٍ كبيرتين، ولا يخشى الناس مطلقًا من احتمال أن يلحقوا بالمجتمع ضررًا ما؛ فالحراس ـ حكامًا كانوا أو جنودًا ـ يلعبون دور المنقذين الأخلاقيين للمجتمع؛ لأنهم يعملون دائمًا لأجل الصالح العام وحسب. ومن ثمَّ، فإيجاد هؤلاء الحراس سيكون دائمًا هو التحدي الأعظم أمام أي مجتمع. لذلك، تجب دومًا مراقبة الأطفال ورصد تصرفاتهم لتحديد مدى امتلاكهم سمات الحراس، وتحديد من ثمَّ ما سيصيرون عليه: حكامًا أو مساعدين[٤٥]. وتستتبع هذه الرؤية أيضًا أنه عند تحقُّق صفات المرشح الصحيح لحياة الحراس، يجب عزلهم عن بقية المجتمع، مما يسمح بتنشئتهم بمعزلٍ عن التأثيرات المعتادة التي إن لم يتم ضبطها ستمنع إتمام تدريبهم تدريبًا سليمًا يُخضِع الشهوة والروح/الحماس للعقل.

ولذلك، لا يحوز الحراس كبقية الناس أيَّ ممتلكاتٍ خاصَّة، ولا يراكمون أيَّ رفاهية، ويعيشون مشاعًا مع غيرهم من الحراس، ولا يُسمَح

(٤٢) Ibid., pp. 49-50, 375a, p. 90, 414b.
(٤٣) Ibid., p. 92, 416a-c
(٤٤) ??? ??? ???
(٤٥) Ibid., p. 90, 414a.

لهم بتكوين أُسر. وفي مجتمعات الحراس، فإن الأب أبٌ لكل الأطفال. ومن ثمَّ، لا يدَّعي أبٌ أو أمٌّ نسبةَ طفلٍ بعينه إليهما، ولا أن يدَّعيا مكانةً لأطفالٍ ساعدا على إنجابهم(٤٦). فبفعلهم ذلك، سيقترنون للغاية بأبنائهم هم، ومن ثمَّ يقصرون مهامهم فعليًّا على نطاقٍ أضيق مما يجب أن يكون في صالح المجتمع. إذ يجب ألا يضع الحراسُ حاجات أطفالهم فوق حاجات الآخرين، ومن ثمَّ فوق حاجات المجتمع ككلٍّ. وبحسب سقراط، فإن كلماتٍ من قبيل «**هذا مِلْكِي**» و«هذا **ليس مِلْكِي**» يجب ألَّا تشير إلا لما يرتضيه المجتمع كله؛ الجهة الوحيدة التي تعيِّن ما هو ملكي أو ليس ملكي. فمثل هذه الكلمات عندما تعني أية امتيازاتٍ فردية خاصَّة، تصاب قدرة الشخص على مساندة الصالح العام بضعفٍ شديد(٤٧).

يجب على كل حارسٍ أن يوجِّه نفسه نحو دعم صالح المجتمع. ولن تقتصر هذه الفئة على الرجال؛ بل سيكون هناك اعتبار للنساء كحارساتٍ أيضًا. وفي تدعيمه هذا الموقف، أشار أفلاطون إلى أن العلاقة بين الجنسين يجب أن تختلف لدى الحراس عنها لدى عامَّة المواطنين. فالحراس الذكور يجب أن يكونوا مستعدين لتقبُّل الرؤية التي تقضي بأن بعض النساء لديهنَّ القدرة على أداء جميع وظائف الحارس الجوهرية، وأن من حقهنَّ الحصول على فرصة كالرجال ليصبحن حارساتٍ(٤٨). وهنا، يتمثَّل موقف سقراط في المقارنة بين الرجال والنساء في قبوله تحيُّز عصره العام، وقوله إن جنس الرجال أسمى من جنس النساء. فيقول في مناقشة أنشطة الحياة المختلفة، إن «المرأة في كل شيء أدنى قدرةً من الرجل»؛ أو بمعنى آخر، إن أداءهنَّ أقلُّ جودةً من الرجال. ومع ذلك، هناك بعض النساء يحملن طبائع الحراس، وهؤلاء وإن كانوا أضعفَ من الرجال، لكنهنَّ «جديرات بمهمَّة الحراسة»، ويجب أن يُسمح لهنَّ بأن يكنَّ حارسات(٤٩).

ولكن إن كان أفلاطون يحمل هذه الرؤية المتعالية حيال النساء، فلماذا منحهنَّ فرصة أن يصبحن حارسات؟ ربما كان غرض أفلاطون الأساسي هو

---

(٤٦) Ibid., p. 92-93, 416b-c; p.136, 461d-e; pp. 138-39, 464a-e.

(٤٧) Ibid., pp. 136-37, 462c-d

(٤٨) Ibid., p. 130, 456b.

(٤٩) Ibid., p. 129, 455c-e, p. 130, 456a-b

التقليل من أهميتهنَّ الجنسية لدى الرجال. فعندما ينظر الرجال إلى النساء باعتبارهن شركاء في عملٍ عامٍّ، ربما لا يسعون إلى الظفر بهنَّ جنسيًّا. وفي هذه الحالة، كان التزام أفلاطون بالمشاعية الجنسية للحراس مجرَّد طريقة للتحكُّم في عدوانية الرجال الجنسية، والتي حال إطلاق العنان لها، ستغدو الشهوةُ العامل الأساسيَّ وتُشين العقل. إذن، كان تأييد أفلاطون للسماح للنساء بالحراسة راجعًا لأسبابٍ تحفظ المجتمع الملتزم بالصالح العام، لا لأنه كان مناصرًا لمبدأ المساواة بين الجنسين.

إن الالتزام بالصالح العام والحاجة إلى خلق طبقة خاصَّة من الناس قادرة على تحقيق هذا الهدف العظيم، يجعل وضع آلياتٍ ماهرة تخصُّ أمور الزواج والإنجاب أمرًا ضروريًّا. فزيجات الحراس ستُنظَّم لجمع الحراس ذوي أفضل الصفات مع بعضهم البعض. ولتحقيق ذلك، ستُقام اقتراعاتٌ يختار فيها كلُّ حارسٍ قرينَه، لكنها ستُزوَّر كي يُجمع أفضل الأشخاص معًا. ليس هذا فحسب؛ بل حتى عدد الأطفال سينظِّمه الحكَّام، فمن يثبتون جدارةً في الحرب من الرجال، سيُسمح لهم بممارسة الجنس بوتيرةٍ أكبر، فيمكنهم بذلك إنجاب أكبر عددٍ ممكن(٥٠)، مما سيضمن قطيعًا أكبر وأفضل من الأطفال. أما الآخرون فستُكفل لهم الحرية الجنسية الكاملة بعد أن يتجاوزوا سنَّ الإنجاب، وبهذا يمكنهم ممارسة الجنس مع من يختارون؛ ولكن إذا ما صادف وحدث حَملٌ، فسيوأد نَسْلُهم عند الولادة(٥١).

ج ـ الفيلسوف ملكًا:

يرى سقراط ـ أو أفلاطون متحدثًا بلسانه كما أسلفنا ـ أن «أفضل الحراس» يجب أن يصيروا حكامًا، وعليهم لذلك التدرُّب على حياة الفلسفة التي ستكون جزءًا رئيسًا من حياة؛ أي: حاكم. حاجج سقراط بأنه يجب أن يحصل «حكَّام المستقبل» في طفولتهم على تدريبٍ أساسيٍّ في الهندسة والعمليات الحسابية وفي جميع الموضوعات الأخرى الضرورية لإعداداهم

(٥٠) Ibid., p. 134, 459e-460c.

(٥١) Ibid., p. 135, 461c.

هناك قيود وحدود أخرى تتمثَّل في أن الرجل لا يمكنه مضاجعة ابنته، أو أمه أو حفيداته أو قريبات أمه، والمرأة أيضًا ليس لها أن تضاجع ابنها أو أيًّا من أولاده أو أباها وأقرباءه.

للانخراط في التفكير الجدلي(٥٢).

لن يُسمح لكل الناس بإتمام المستوى التعليمي الذي يصعد بهم لمرتبة الحاكم/الفيلسوف. فالحقيقة أن سقراط سعى إلى البحث عن أفرادٍ يمكنهم استخدام التفكير الجدلي في بناء صورة متكاملة وحقيقية للواقع محل الدراسة، أو للمجتمع العادل كما في **الجمهورية**. سيُفرز هؤلاء من بين بقية أفراد المجتمع عند بلوغهم سنَّ الثلاثين، وسيخضعون لتدريبٍ على آليات الحجَّة الجدلية. لم يُرِد سقراط تدريب هؤلاء القادرين على الفلسفة على النقاش الجدلي قبل بلوغهم الثلاثين؛ لخشيته من أن صغر سنِّهم ربما يدفعهم بحماستهم إلى توظيف ما تعلَّموه في إظهار قدرتهم على دحض الحجج الأخرى فقط، وهذا النوع من الناس يسعى فقط إلى التغلُّب على الآخرين في النقاش، وليس استخدام النقاش لأجل الوصول إلى الحقيقة(٥٣). ويقول سقراط: «أما إن كان المرء أكبر سنًّا، فإنه يأبى أن ينقاد لهذا الجنون، وإنما يحذو حذو من يريد النقاش من أجل الوصول إلى الحقيقة، لا من يجد لذَّةً في الجمع بين المتناقضات»(٥٤).

ومرةً أخرى، سيُنتخب هؤلاء القادرون على التفكير الجدلي لأجل التدرُّب على الديالكتيك عند سنِّ الثلاثين، وبعد خمس سنواتٍ من التدريب الذي سيتعلمون خلاله كيفية التوصل إلى الحقيقة، سيُرسل «حكَّام المستقبل» إلى «الكهف» - وهو مصطلح يقصد به «المجتمع العادي» - ليعيشوا وسط عامَّة الناس. وفي الكهف، سيشارك حكَّام المستقبل في مهام عسكرية «وكل الوظائف التي يصلح لها الشبَّان، حتى لا يكونوا أقلَّ خبرةً من الباقين. وخلال عملهم في هذه المهام، يمكنك أن تتحقَّق مرةً أخرى مما إذا كانوا سيصمدون لكل المغريات التي تتجاذبهم من جميع الجهات، أم أنهم سينقادون لها»(٥٥). سيقضي الشخص في هذه التجربة زهاء خمسة عشر عامًا، فإذا بلغوا سنَّ الخمسين يُتاح لهم قضاء أكبر قدرٍ من وقتهم في

---

(٥٢) Ibid., pp. 208-9, 536d-37d.

(٥٣) Ibid., p. 209, 537c-d; p. 211, 539b-d.

(٥٤) Ibid., p. 211, 539c-d.

(٥٥) Ibid., p. 211, 539d-e; p. 209, 537d.

جمهورية أفلاطون، م.س.ذ، ص٤٣٦.

الفلسفة. وقال سقراط: «لكن إذا ما جاء دورهم، فإنهم يتولون زمام السياسة، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده»[٥٦]. وستُسند إلى هؤلاء ـ رجالًا ونساءً ـ مهمَّة «تنظيم المدينة ومواطنيها وتنظيم أنفسهم»[٥٧].

وذكر سقراط أنه إلى أن «يصبح الفلاسفة ملوكًا» أو يتصرف الملوك باعتبارهم فلاسفةً، يستحيل اقتران السلطة والفلسفة، ومن ثمَّ يستحيل خلقُ مدنٍ غايتها تجنُّب الشر وتحقيق الخير[٥٨]. ولكن لماذا الفلاسفة بالذات هم من يناسبهم وصل السلطة والأخلاق؟ تكْمُن الإجابة في شخصيتهم. فالفلاسفة نبلاء، ليسوا جبناء ولا خانعين؛ بل هم محبون للمعرفة وليسوا مستهلكين للمال أو الترف، ويتعلَّمون بسرعة ويُسْرٍ[٥٩]. وعندما توضع السلطة في أيدي حاملي هذه السمات، يمكننا ضمان عدم استخدامها في تحقيق مزيدٍ من الثراء الشخصي؛ بل ستُستخدم بشجاعةٍ وثباتٍ للتأكُّد من أن المنافع التي حدَّدها العقل تمثِّل الهدف الرئيس للمجتمع.

د ـ العدالة والفضيلة المدنية والأكذوبة النبيلة:

لخلقِ مجتمعٍ يمكن فيه تحقيقُ نظام أخلاقيٍّ قائم على العقل، يجب على الحراس توفير نظام تعليم أساسيٍّ يعلِّمُ الأطفال الفضيلة المدنية[٦٠]، ويجب أن يتعلموا على نحوٍ خاصٍّ أهمية السلوك الملتزم بالقانون، إذا أُريد لهم أن ينضجوا ليكونوا أشخاصًا يحفظون هذه القيمة. ولتحقيق هذه الغاية، يجب أن يشارك الأطفال في ألعاب تعلِّمهم أهمية احترام القانون، مع التأكيد على ضرورة تكريس الموسيقا والشعر لهذا الغرض نفسه. كما أن احترامهم للشرائع سيستوعبونه أيضًا من خلال تعلُّمهم قبول سلطة الأكبر منهم سنًّا ورعاية الأبوين[٦١]. وعندما يتشبَّع الناس بعاداتٍ خيِّرة كتلك، يرجُحُ ميلهم الإرادي لسلوكٍ يسهم في جوهر صالح المجتمع، فضلًا عن أنهم سيعرفون

---

(٥٦) Ibid., p. 212, 540b.

(٥٧) Ibid., p. 212, 540b.

(٥٨) Ibid..,p. 148, 473d.

(٥٩) Ibid., pp. 158-60, 485a, 485e, 486-d.

(٦٠) Ibid., p. 99, 424a.

اتبعنا في تفسير الفضيلة المدنية وجهة نظر غروبا Grube. انظر: ص٩٤ من المرجع السابق.

(٦١) Ibid., p. 100, 424d-425b.

الأفضل لدولتهم؛ وبالتالي سيصبحون على وعيٍ بطبيعة القوانين اللازم تشريعها. وفي الحقيقة وبحسب سقراط، فإنه حينَ لا يكون السلوك السليم جزءًا من رؤية الناس المدنية المتأصلة، فإن جميع الجهود الساعية إلى تحقيق الغايات الخيِّرة للمدينة عبر التشريع ستذهب سُدى. والسبب في ذلك أن من يفتقدون عادات الفضيلة المدنية ـ مثلهم مثل «المرضى» ـ يكونون عُرضةً لشطحات الشهوة، وبالتالي لا يستمعون لمن يحذِّرهم من التأثيرات الضارة الناجمة عن انغماسهم في ممارسة الجنس والسُّكْر والنَّهَم(٦٢).

وعندما يسود الالتزامُ بالفضيلة المدنية أو احترامٌ شائع لصالح المجتمع العام، ستكون المدينة بالفعل قد قامت على نحوٍ سليم، وسيتوفَّر الأساس لازدهار فضائل أخرى مهمَّة كالحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة(٦٣). ومن الواضح أن هذه الفضائل الأساسية مرتبطةٌ ببعضها البعض؛ ولذلك فالعدالة ـ أرفع هذه الفضائل وأهمها شأنًا ـ لا يمكن أن تقوم بغير الفضائل الأخرى. ولتوضيح هذه النقطة، سنشرح كلَّ فضيلةٍ على حدة.

هـ ـ الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة:

لنبدأ بالحكمة *Wisdom*؛ ففي مناقشته للحكمة ميَّز سقراط بين المعرفة التي يملكها أهلُ حِرفةٍ معيَّنة وبين المعرفة المطلوبة لحكم الدولة. فمالكو النوع الأخير ـ أي الفلاسفة ـ يتحلَّون بالمعرفة اللازمة لفهم ما يقتضيه تحقيق مدينة منظَّمة على نحوٍ سليم، بما في ذلك خلق علاقاتٍ جيدة داخليًّا، وبين هذه المدينة والمدن الأخرى(٦٤). أما الشجاعة *Courage*، فهي قدرة الناس على الالتزام الثابت بحفظ القيم الأساسية التي يضعها صانعو القوانين في المجتمع. وهنا، تمثِّل القوانين معتقداتٍ أساسيةً يجب على المجتمع حمايتها، والشجعان من الأفراد هم من يتمسكون بهذه القيم، بغضِّ النظر عن أية صعوباتٍ أو آلامٍ قد تلحق بهم جراء ذلك(٦٥). ويشير

(٦٢) Ibid., pp. 100-01, 425-426b.

(٦٣) Ibid., 102, 427d.

(٦٤) Ibid., pp. 103-04, 428b-429a.

(٦٥) Ibid., p. 104, 429b-d.

الاعتدال Moderation ـ الفضيلة المهمَّة الثالثة ـ إلى ضبط النفس أو القدرة على التحكُّم في رغباتنا، بحيث لا تتحكَّم في حياتنا. وبامتلاك فضيلة الاعتدال لا يتورَّط الأفراد في ممارسة أنماطٍ سلوكية حادَّة، ومن ثمَّ تصبح مختلف فئات المجتمع أكثر قدرةً على التعايش معًا في انسجام وفي علاقاتٍ تعاونية[٦٦]. والمدينة التي يتسم مواطنوها بالاعتدال تبعث «الانسجام التامَّ بين المواطنين جميعًا، الرفيعين منهم والوضيعين والأوساط، سواء من حيث القوة البدنية والعدد والثروة وأية صفةٍ أخرى»[٦٧] وعندما يكون الاعتدال هو المعيار، يصبح كلُّ فردٍ قادرًا على المساهمة في تحقيق الحاجات المشتركة للمجتمع، ولا يُسمح للتطلُّع إلى الترف أو أية رغبة أخرى بإحباط هذه الغاية.

تخلق هذه القيم الوضع المؤدي إلى **العدالة** Justice وهي الفضيلة الأساسية الرابعة. وقد وردت هنا بعد الثلاث المذكورة؛ لأنه من الواضح أن هذه الثلاث الأُوليات إنما تمهِّد معًا الطريق لإحلال العدالة التي ذكر سقراط أنها ستكون «ما يتبقى في المدينة بعد وجود الاعتدال والشجاعة والحكمة»[٦٨]. فكيف يمكننا ـ تأسيسًا على الرؤية السابقة للعلاقة بين الفضائل الأساسية ـ ترجمةُ هذه العلاقة إلى مفاهيم ملموسة وعملية لتحديد رؤية المجتمع العادل؟ إن المدينة التي تتسم بالاعتدال والشجاعة والحكمة تصبح عادلةً؛ لأن كلَّ شخصٍ فيها له دور يستطيعه أفضل ما تكون الاستطاعة، وبممارسته يصبح مساهمًا أساسيًّا وجوهريًّا في تحقيق الصالح العام للمجتمع. فمن وجهة نظر سقراط، فإن «على كل فردٍ أن يؤدي وظيفةً واحدةً في المجتمع... وهبته الطبيعة خَيْرَ قدرةٍ على أدائها»[٦٩]. وتمثِّل هذه الحالة الشرطَ الخاصَّ بالمجتمع العادل، إذ يقول سقراط: «أن يؤدي الفرد عمله الخاص المكلَّف به.. تلك هي العدالة»[٧٠]. والحقيقة أن المجتمع العادل هو الذي فيه «ينصرف المرء إلى شؤونه، دون أن يتدخَّل في شؤون غيره»، وهذه القيمة «تتبارى مع الباقين [الحكمة والاعتدال والشجاعة] في

---

(٦٦) Ibid., pp. 106-07, 430e 432a.

(٦٧) Ibid., p. 107,432a.

(٦٨) Ibid., p. 108,433b.

(٦٩) Ibid., p. 108, 433a.

(٧٠) Ibid., p. 108, 433b, p. 109, 433e.

إضفاء الكمال على الدولة»[٧١].

إن المجتمع الذي يسهم فيه كلٌّ فردٍ في تحقيق صالح الجميع بما يناسب قدراته ومهاراته الأساسية، هو مجتمع يعبِّر عمَّا يمكن تسميته **بالعدالة الخارجية** external justice. ومن الواضح أن هذه الحالة تستند لدى أفلاطون إلى **مبدأ الجدارة/ الاستحقاق** meritocratic principle؛ أي: أن يكون كلُّ شخصٍ معيَّنًا للمهام التي يُعتبر «الأنسبَ لها»، كما قال سقراط. وهنا يجب على العمَّال أن يضطلعوا بمهاراتِ حِرَفِهم الخاصَّة، وعلى المساعدين أن يُحسنوا أداء دورهم الحربي، ويجب أن يصبح الفلاسفة حكَّامًا صالحين.

لكن تكْمُن المشكلة في العمل بهذا المبدأ في كيفية إقناع الناس بحقيقته، ففي النهاية ونظرًا لتطبيق معايير المجتمع العادل الأفلاطوني، سيتولَّى بعض الناس مهامَّ أكثر أهميةً من الآخرين، فكيف إذن سيقبل من هم في قاع المجتمع هذه النتيجة؟ كانت إجابة سقراط لتكون الكذب باسم «حفظ العدالة». فيما سيبدو أنه لا يكفي تعلُّم عادات الفضيلة المدنية الأساسية لتشجيع الناس على المساهمة في الصالح العام؛ بل يجب أيضًا جعل المواطنين يصدقون أكذوبةً ما حول سبب كون العدالة قيمةً فاضلةً. من الواضح إذن أن عادات الفضيلة المدنية ـ كطاعة القانون ـ لا تكفي وحدها لتحفظ أنماط حياة المجتمع العادل.

ولذلك، أشار سقراط إلى «الأكذوبة النبيلة nable falshood» التي يمكن استخدامها لإقناع حكَّام المدينة وشعبها بأهمية قبول كل فردٍ للدور الأنسب له طبيعيًّا في المجتمع. تقضي هذه الأكذوبة التي سيعلِّمها سقراط بأنه رغم أن «جميع من في المدينة إخوة»، فإن الإله خالق البشر قد وضع في كل شخصٍ معدنًا مختلفًا. فوضَع الذهب فيمن سيصبحون حكَّامًا، والفضَّة في المساعدين، والحديد والبرونز في الفلاحين والحِرفيين (الصنَّاع). وعلاوة على ذلك، صمَّم الله طبيعة الناس بحيث ينجبون غالبًا أطفالًا على شاكلتهم. لكن من الوارد أن ينجب أبوان من ذهبٍ أطفالًا من فضَّة أو برونز، أو العكس. وبذلك تكون مشيئةُ الربِّ وضعَ الناس في مراكز في المجتمع تلائم قدراتهم وتتفق مع المعادن التي تتألَّف منها نفوسهم. فعلى سبيل المثال، إن

(٧١) Ibid., p. 108, 433c-e.

وُلد أطفال الحكّام بنَفْسٍ برونزية، يجب نقلهم إلى طبقة الفلاحين أو العمّال. ومن ناحية أخرى، إن احتوت نفوس نسل طبقة العمّال على الذهب، يجب تدريبهم ليصيروا حكامًا(٧٢).

يمكن للأكذوبة أن تكون نبيلةً، فتكون فاضلةً إن استُخدِمت لسببٍ خيِّر. وبلا شكٍّ، سيتصور أفلاطون العديد من الأسباب الخيِّرة لأكذوبته النبيلة. أول هذه الأسباب الخيِّرة هو أن هذه الكذبة ـ كما ذكرنا ـ تحفظ العدالة الخارجية المتمثِّلة في مبدأ الجدارة/الاستحقاق. والسبب الخيِّر الآخر للأكذوبة هو أنها تشجِّع ما يكْمُن تحت هذه العدالة الخارجية؛ أي: التنظيم السليم لعناصر النفس الرئيسة: العقل، والشهوة، والروح/الحماس. ونسمِّي هذا الوضع الذي تكون عليه النفس في هذه الحالة «العدالة الداخلية internal justice» وهي حالة ذهنية تمثِّل أرقى نظامٍ يمكن لحياة إنسانية أن تبلغه؛ إنها الحالة التي تضمنها المدينة العادلة.

ولكن ماذا تعني العدالة الداخلية أو عدالة النفس؟ ولِمَ هي بهذا القدر من القيمة؟ إن لكلِ قسمٍ من أقسام النفس أهدافه الخاصَّة، وبتحقيقها يستطيع الفرد الوصول للذَّة المرتبطة بهذا القسم أو ذاك. فبتحقيق المرء لأهداف القسم الروحي/الحماسي يصلُ إلى متعةٍ ترتبط بإظهاره الشجاعة في التمسُّك بالصالح العام، وبتحقيقه أهداف الشهوة يحصِّل اللذَّات المرتبطة بكسب المال. لكن الأمر لدى سقراط أنه عندما ينصبُّ تركيز المرء على هذه الأبعاد واستبعاد توجيهات عقله، أو ما يسميه سقراط «اللذَّات التي يقرها العقل»، فإنه «لن يحصِّل أفضل اللذَّات الممكنة» المرتبطة بقسمي الشهوة والروح/الحماس(٧٣). وعلى سبيل المثال، لنأخذ موقفًا من حياة الفرد تكون للروح أو الشهوة فيه الصدارة، مع التقليل من أهمية العقل؛ كأن يصبح شخصٌ ما ـ بعيدًا عن توجيه العقل ـ مندفعًا وراء مهام قسم نفسه الحماسي، فمتلهفًا إلى الفوز في معركةٍ ما، فيصبح فيها عنيفًا للغاية، ويفقد القدرة على اتخاذ قراراتٍ تحقِّق له النصر الذي يسعى إليه. أو لنقل إن شخصًا ما يكون سعيه الوحيد في الحياة هو مراكمة المال، فينتهي به الحال إلى عدم الاهتمام

(٧٢) Ibid., pp. 91-92, 414c-415d.
(٧٣) Ibid., pp. 257-58, 586d, also 586c.

بالخيرات التي يُقرها العقل، ومن ثمَّ قد يدمِّر هذا الشخص كلَّ علاقاته بمن يحبونه.

فضلًا عن ذلك، عندما يترك الشخص نفسه وبجنونٍ نهبًا لنوازع القسمين الروحي/الحماسي والشهواني في وقتٍ واحد، فهو بذلك يثير رغبتين جارفتين تحارب كلٌّ منهما الأخرى. فمثلًا، الشخص الذي يرغب في إظهار الشجاعة وكنز المال في الوقت نفسه، قد يضطر إلى التضحية بالمال لتحقيق الرغبة الأولى. لكن قد تفرض الشهوةُ تقديمَ جمع المال على الانحياز إلى إظهار الشجاعة وتدعيم الصالح العام. وفي هذه الحالة، سيكون الانتصار لخدمة المجتمع في حرب دائمة مع الرغبة في جمع المال. وفي المقابل، عندما يجعل المرء لعقله أو قسم نفسه الفلسفي الكلمةَ العليا، سيتجنَّب هذه المأساة كليًّا. ومن ثمَّ، يرى سقراط أنه «عندما تخضع النفس كلُّها للمبدأ الفلسفي، ولا يدبُّ فيها الشقاق، فإن كلًّا من أجزائها يلتزم حدوده أولًا، وبذلك يمارس العدالة، كما أن كلًّا منها يتمتَّع بالملذَّات الملائمة له، وهي أنقى وأصدق ما يمكنه التمتُّع به من الملذَّات»[٧٤].

وهكذا، تحقِّق هذه النفس المتزنة المنظمة السعادةَ لصاحبها، بالإضافة إلى أنها ستجعله قادرًا على الإسهام المؤثر في حفظ نمط المجتمع المنظَّم جيدًا. وهنا، ونتيجةً لانقياد القسمين الشهواني والروحي/الحماسي لتوجيه القسم الفلسفي، يتمكَّن الأفراد من المحافظة على توازن شخصياتهم الداخلي بما يجعلهم قادرين على الأداء الجيد لوظائفهم المختلفة المناسبة لهم. فعدالة النفس الداخلية متصلةٌ بالعدالة الخارجية المتمثِّلة في الحياة القائمة على مبدأ الجدارة وتدعمها.

وبناءً على هذا العرض للعدالة الداخلية، يصبح مفهومًا لدى سقراط لِمَ الأنفع «للجميع... أن يحكمهم كائن إلهيٌّ حكيم، أو إذا لم يتيسر ذلك، أن تحكمهم سلطةٌ خارجية، حتى نخضع جميعًا لحكم واحد، فنغدو متوافقين متحابين قدر الإمكان»[٧٥]. لكن لتتحقَّق هذه الغاية، يجب أن يتضح أن المدينة الحقيقية ليست هي تلك الخارجية التي يعيش فيها الناس

(٧٤) Ibid., p. 258, 586e.
(٧٥) Ibid., p. 262,590d.

حياتهم اليومية، بالرغم من أنها هي أيضًا كذلك. لكن المدينة الحقيقية هي النفس المنظَّمة على نحوٍ سليم، وبغير هذه الحالة العقلية لن تكون هناك سعادةٌ أو عدالة خارجية. كما قال سقراط: «من أهدافنا أيضًا في إدارة حياة أطفالنا ألَّا نسمح لهم بالحرية حتى نُرسي بداخلهم دستورًا، تمامًا كما في المدينة، وبتغذية أفضل ما لديهم بأفضل ما لدينا: نجهزهم بحارسٍ وحاكمٍ مشابهَيْن لحرَّاسنا وحكَّامنا؛ كي يأخذوا مكاننا. وقتئذٍ فقط نطلقهم أحرارًا»(٧٦). وعندما تبلغ المدينة هذه المرحلة، فإن عادات الفضيلة المدنية التي تسهم في إعلاء قدرة كل مواطنٍ على تدعيم الصالح العام بتمسُّكه بالفضائل الأساسية كالاعتدال والشجاعة والحكمة والعدالة، وأكذوبة أفلاطون النبيلة تمهدان الطريق، لا لإقرار دستورٍ جيدٍ في الدولة فحسب؛ بل لإقرار دستورٍ آخر على الدرجة ذاتها من الخيرية في نفسٍ كل فردٍ من أفراد المجتمع.

٥ ـ الديمقراطية والظلم:

إن الأمل في مدينةٍ صالحةٍ لا بدَّ أن يوضع في مقابل واقع المدن الفاسدة. فيرى أفلاطون أن التيموقراطية(٧٧) *timocracy* والأوليغاركية *oligarchy*، والديمقراطية *democracy* هي أنظمة فاسدة تدفع المجتمع في اتجاه الاستبداد. إن آثار هذه النُّظم على الناس قاسيةٌ ومأساويةٌ، ونقدِّم فيما يلي ملخصًا مختصرًا لأطروحة أفلاطون. ومن المهمِّ لفهم رؤيته إدراكُ أن موطن اختلاف الأنظمة عن بعضها البعض يكْمُن في اختلاف سمة النفس المهيمنة فيها. فالهيمنة في المدينة الفاضلة ـ الجمهورية ـ لملكة العقل. لكن في الأنظمة الأقل شأنًا، إمَّا يسيطر القسم الروحي/الحماسي وإمَّا القسم الشهواني(٧٨).

ففي النظام التيموقراطي مثلًا، يسيطر الجانب الروحي/الحماسي؛ لذا ينصبُّ اهتمامُه على جعل المجد والشرف والشجاعة وحب النصر العسكري هدفًا رئيسًا(٧٩). ينشأ هذا الوضع نتيجة الميول المتناحرة في أي نظامٍ

---

(٧٦) Ibid., p. 262, 590d-591a.

(٧٧) حكومة قائمة على أساس الثروة والمجد. [المترجم]

(٧٨) Ibid., p. 214, 544d.

(٧٩) Ibid., p. 215, 545b, p. 218, 548d.

تيموقراطيٍّ. فهناك من يسعى لجني الثروة، وهناك من يستعرض ميوله الأرستقراطية ويريد أن يحكم بالفضيلة. ومن هنا، تنشأ حربٌ أهلية بين الفريقين، تنتهي بتسويةٍ تسمح بالملكيَّة الخاصَّة للأرض، واستعباد الفلاحين للعمل فيها. كما أن الأنشطة المتعلِّقة بالحرب تصبح مجالًا أساسيًّا من مجالات الحياة. ومن هنا، يصبح الأفراد الحكَّام «حماسيين وأكثر بساطةً»؛ إذ سيمضون أوقاتهم في الحرب لحيازة المجد من الآخرين. فضلًا عن أنهم سيشبعون شهواتهم بأموال الآخرين، فيما يوفرون أموالهم الخاصَّة. لكن من بين الشغفين ـ المال والمجد ـ فإن المجد هو المهيمن؛ ولذا نجد سعيًا مستمرًّا وراء النصر العسكري. وفي وضعٍ كهذا، لا نجد اهتمامًا يجعل للفلسفة وبُعْد النفس العقلاني شأوًا كبيرًا في المجتمع[٨٠].

النظام التالي هو الأوليغاركية *oligarchy*، وفيه يتحوَّل الناس من «طموحين إلى التشريف غيورين عليه، إلى أن يصبحوا جشعين للمال والربح»[٨١]. هنا تهيمن الشهوة على غيرها من أقسام النفس الأخرى؛ إذ يصير المال أقيمَ من الفضيلة، ويصير الأثرياء مثار إعجاب الآخرين ويُنصَّبون حُكامًا. والحقيقة أن الأوليغاركية نظام سياسيٌّ مصمَّم بحيث لا يصل إلى المناصب إلا ذوو الأملاك، أما الفقراء فليست لديهم فرصة للحكم، وإن كانوا أقدر على حسن الحكم[٨٢]. ومن السمات الأساسية في مجتمعٍ كهذا عدمُ استخدام المال لأجل حياةٍ مترفة، لكن استخدامه فحسب لإشباع حاجات الفرد وشهواته الضرورية، وما يبقى من أرباح أعماله يكنزه[٨٣]. وفي مجتمعٍ كهذا، حيث يُعبَد المال وتَفقِد الفضيلة مكانتَها، نجد كثيرًا من الناس يتنصَّلون من مسؤولية حياتهم الخاصَّة. ومن ثمَّ، يبيع بعض الناس كلَّ ما لديهم للآخرين، مما يعني أن كثيرًا من الناس لن يتسنَّى لهم بعد ذلك امتلاك الأدوات أو الاستعداد للقيام بوظائفهم الأساسية، عمَّالًا كانوا أو حِرفيين. وبدلًا من ذلك، سيصبحون فقراء لا يملكون ما يكسبون به أرزاقهم. ومن ثمَّ، يصبحون «مواكلين» عالةً على غيرهم؛ إذ يمارس بعضهم

(٨٠) Ibid., pp. 217-18, 547b-548d.

(٨١) Ibid., p. 221,551a.

(٨٢) Ibid., p. 221, 551b-c.

(٨٣) Ibid., p. 224,554a.

الشحاذة، وسيصبح بعضهم «أشرارًا» يرتكبون الجرائم، ولصوصًا ونشَّالين[٨٤].

وبطبيعة الحال، يصبح الفقراء حانقين على الأغنياء، ويرونهم غير مستحقين لما هم فيه. وعندما يطيح الفقراء بالأغنياء، فإنهم يؤسِّسون نظامًا ديمقراطيًّا، وفيه يُمنح كلُّ شخصٍ فرصة المشاركة في حكم المدينة[٨٥]. لكن سرعان ما تتحوَّل النُّظم الديمقراطية إلى مجتمعاتٍ يتاح فيها وبحرية غير مقيَّدة لا مجرَّد اشتهاء الحاجات الأساسية والضرورية فحسب؛ بل أيضًا المنافع غير الضرورية (أو ما ينتمي إلى الرفاهية من منافع يمكن للناس العيش من دونها). وفي هذا المناخ من «الإباحة العامَّة»، يفتقد الناس ضبطَ النفس، وتعلن جميع الملذات أن قيمتها واحدةٌ. والحقيقة أن الديمقراطي لا يمكنه التمييز بين «الرغبات الرفيعة الصالحة» وبين الرغبات «الشريرة»، كما أنه يسعى وراء أي رغبة أيًّا كان نوعها، ولا نجد أساسًا لإقامة نظام حياةٍ عقلانيٍّ. لكننا نرى الديمقراطي يسمِّي نمط الحياة هذا بالحرية والسعادة، في حين أنها في الحقيقة جواز مرور إلى «العبودية المتطرفة» أو الطغيان[٨٦].

وأخيرًا، هناك الحكم الطغياني *tyranny*، وهو أحد تطورات الديمقراطية، ومرتبط بصيغة من الشهوة «لا قواعد لها *lawless*»؛ لأنها تُعلي من شأن رغباتٍ غير ضرورية؛ بل وترفض الالتزام بحكم العقل[٨٧]. وهذا النظام ـ الذي يبلغ أوْجَه بحكم الشهوة غير الخاضعة لحكم العقل ـ يتَّسم بـ«رغبة جامحة في الحرية»[٨٨]. والحقيقة أن سقراط يلقي بلائمة الطغيان على هذه الرغبة المتطرفة في الحرية[٨٩]. وفي هذا النظام، تتألَّف الطبقة الحاكمة من هؤلاء الذين لا يقدمون أية إسهاماتٍ نافعة للمجتمع؛ هؤلاء «المواكلون» الذين كانوا جزءًا من الحياة الأوليغاركية. يسعى المواكلون الحكَّام هؤلاء إلى التودُّد لعامَّة الناس؛ ولذلك يعلنون أنفسهم أبطالَ الشعب في وجه الأغنياء، ويعدون بالاستيلاء على أموالهم وإعطائها للفقراء، لكنهم

(٨٤) Ibid., p. 223, 552d-e; p. 222, 552a-c.
(٨٥) Ibid., p. 227, 556d, 557a.
(٨٦) Ibid., pp. 231-32, 561b-d; also, p. 234, 563e-564a.
(٨٧) Ibid., p. 232, 562a, pp. 241-42, 571b-c.
(٨٨) Ibid., pp. 232-33,562c.
(٨٩) Ibid., p. 234, 563e-564a.

يحتفظون لأنفسهم بالنصيب الأكبر منها بعد سلبها من الأغنياء(٩٠). يشكو الأغنياء أمام عامَّة الناس، لكن يتَّهمهم المواكلون الحكَّام بأنهم يحيكون المؤامرات لإلحاق الضرر بجماهير الناس. وخوفًا من أن ينضمَّ الجماهير إلى المواكلين، يردُّ الأغنياء على الاتهام بالتحول إلى أوليغاركيين يطالبون بحكم الأغنياء. يصل هذا التناحر إلى ذروته بمحاكمة الأغنياء والمواكلين واتهام كليهما بارتكاب الجرائم(٩١). وفي خضمِّ هذا الاضطراب العام، يقرِّر الناس تنصيبَ شخصٍ يكون بمنزلة البطل لهم. ثم يصير هذا البطل طاغيةً عندما يسيطر على «الغوغاء الخانعين *docile mob*»، ويلجأ إلى الأساليب العنيفة والقسرية، ومنها إثارة الحرب الأهلية ضد الأغنياء(٩٢). ثم يدرك الناس في النهاية أنهم قد خلقوا وحشًا، فيأمرونه بترك المدينة؛ لكنه يأبى ذلك ويستخدم العنف ليستعيد سيطرته(٩٣).

تبيِّن هذه القصة التي سردناها كيف أنه مع تآكل الفضيلة المدنية، ومن ثمَّ تلاشي الفضائل العظيمة كالعدالة والاعتدال والشجاعة والحكمة من حياة المدينة، تحكم المدينةَ الشهوةُ بصورها المختلفة وتأثيراتها الضارة. ومن ثمَّ وفي سياق ما وصفه أفلاطون، من الأفضل للمدن اتباعُ مسارٍ عادل.

لكن خيرات تحقيق العدالة، وكذا عواقب الظلم المريعة، لا توجد في المدن فحسب؛ بل في الأفراد أيضًا. وقد ختم سقراط **الجمهورية** بإيضاح طبيعة المنافع الشخصية التي تتحقَّق في ظلِّ حياة عادلة، والأضرار التي تلحق بالأفراد في ظلِّ عيش حياةٍ ظالمة. وقال إن الآلهة ستساعد دائمًا الشخصَ العادل المحتاج «سواء في أثناء حياته أو بعد مماته»؛ لأنها «لا تنسى أبدًا ذلك الذي يتوخَّى العدل»(٩٤). وتساءل سقراط عن مدى صحَّة أن العادلين من الناس هم من «يفوزون بالسُّمعة الطيبة، وينالون ما لدى الناس من الجوائز؟»(٩٥) وذكر في المقابل أن الظالم سيصبح «شقيًّا... ومحطَّ سخرية»؛ بل إن الظالمين سوف «يُجلدون وينالون العقوبات الغليظة؛

(٩٠) Ibid., p. 235-36, 564d-564b.
(٩١) Ibid., p. 236, 565b-c.
(٩٢) Ibid., p. 236, 565-566a.
(٩٣) Ibid., p. 240, 569a-b.
(٩٤) Ibid., p. 284, 613a.
(٩٥) Ibid., p. 284, 613c.

كالتحريق وخلع الأوصال»[٩٦].

وهذا المصير هو الذي ينتظر الظالم في الحياة الآخرة أيضًا. ففي عرضه لأسطورة آر «*Myth of Er*»، تحدَّث سقراط عن الإرهاب والألم اللذين ينتظران الظالمين في الحياة الآخرة، وأنذر غلوكون بأن يطبِّق العدالة، وأن يتصرف وفقًا للعقل في كل شيء؛ ليستطيع نيل ثواب الآلهة على الأرض وبعد موته. وختم سقراط بأنه في هذه الحالة، «سنحسن صنعًا كلنا، ونسعد»[٩٧].

يشير العرض الذي قدَّمه سقراط هنا إلى أنه إن لم يمكن إقناع الناس بأن يتصرفوا على نحوٍ عادلٍ بخطابٍ عقلانيٍّ كما كان يفعل طوال **الجمهورية**، فربما تخيفهم صورة الآلام المبرحة الرهيبة التي سيعانونها جزاء تصرفهم الظالم، فتجعلهم يمتثلون لحياةٍ عادلة. ومن ثمَّ، قد يحقِّق الخوف ما لا يستطيعه العقل.

٦ ـ أفلاطون والقوانين والمجتمع المدني:

تمثِّل النظرية السياسية عند أفلاطون بيانًا عن العدالة، لا ينصُّ كما في العالم الحديث على فكرة أن الناس جميعًا من الناحية الأخلاقية أحرار ومستقلون، ومن ثمَّ يجب أن يتمتَّعوا من الناحية القانونية بقائمةٍ طويلة من الحقوق الأساسية دون تمييز، منها الحق في التعبير والاعتقاد والتنظيم وتطبيق القانون. لكن طبقًا لفكرة أفلاطون عن العدالة، فإن المجتمع يتألَّف من أجزاء كثيرة، كلٌّ منها منظَّم في وحدةٍ متكاملةٍ جيدًا. فالجميع يسهمون في المجتمع بطرائق تلائم قدراتهم، وفي المقابل يتلقون من المجتمع أُسسَ حياة سعيدة؛ كالتعليم الأخلاقي وحكم أفضل العقول الفلسفية. والنفس جيدة التنظيم، أي تلك النفس التي تتمتَّع بعلاقةٍ سليمة بين العقل والانفعال، هي أساس المجتمع العادل.

لكن ما هي آثار رؤية أفلاطون الخاصَّة بالتنظيم الاجتماعي والسياسي الجيد على المجتمع المدني؟ لا يمكننا وصف إجابة أفلاطون من أطروحاته

(٩٦) Ibid., p. 582, 613d.
(٩٧) Ibid., p. 292, 621d, p. 287, 615d-616a.

في **الجمهورية** فقط. وبدلًا من ذلك، فإن كتابه اللاحق - **القوانين** - يكمل ما جاء في **الجمهورية** من تعاليم بطريقة تساعدنا في استجلاء الأمر حول إسهامات فلسفة أفلاطون السياسية في المجتمع المدني.

وإليكم ما نعنيه.

لقد حدا أفلاطون أملٌ في أن الاعتماد على الجدل السقراطي سيؤدي دومًا إلى بيانٍ واضح للأفكار الرئيسة، أو المُثُل التي ينبغي أن تهدي الأحكام السياسية. لكنه أدرك أن القادة السياسيين، حتى عند معرفتهم بالمُثل، قد يستخدمونها في تقويض الصالح العام. ولعل التجلّي الأسوأ لهذه الاحتمالية هو عندما ينتهي الحال بهؤلاء القادة الذين يتصرفون وفقًا لتراث الجدل الأفلاطوني إلى تأسيس نظامٍ طغيانيٍّ لا يخدم سوى حاجات الطاغية. فكما رأينا للتوّ، انتقد أفلاطون الدّيمقراطيات لكثرة تحولها إلى طغيانيات. لكن من المحتمل أن حكم النخبة، حتى عند تأثرهم بمُثل أفلاطون، يصل إلى الأمر نفسه. وبالفعل، رأى أفلاطون ذلك بأُمّ عينه في مكانٍ طُلب منه المشاركة في الحكم فيه؛ في سِراقوسة [في صقلية] *Syracuse*.

لقد كان الإغواء وراء اتخاذ هذا المسار ماثلًا دومًا لدى الملك - الفيلسوف، والذي بحكم معرفته أفضل كيفية لاستخدام الجدل في تبيين المُثل، قد ينفد صبره عندما يرى الخلافات في المجتمع حول أفضل طريقة لتحقيقها. وفي هذا السياق، قد يقضي القائد على الولاء للمُثل، ويعيد المجتمع إلى تنظيم يشوّه الجميع بدلًا من الإسهام في [إشباع] حاجاتهم. ومن ثمَّ، ولكي يتجنَّب حدوث ذلك، أحلَّ أفلاطون في **القوانين** محلَّ الملك - الفيلسوف قائدًا سياسيًّا يمكنه «التوفيق» بين المواطنين وحفظ «الود»[٩٨].

يجب على القائد السياسي أن يستخدم مقارباتٍ توفيقيةً لتحقيق «وئام داخليّ» بين أقسام المجتمع المختلفة[٩٩]. وبصياغةٍ أخرى، قد يعرف الجميع صورة المجتمع العادل، لكن قد يكون هناك مقارباتٌ كثيرة مختلفة لتحقيقها.

(٩٨) Plato, *The Laws, in Readings in Classical Political Thought*, edited by Peter Steinberger, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000), Bk. I, p. 319.

(٩٩) Ibid., Bk. I, p. 319.

ولخدمة مثال العدالة على أفضل وجه، يجب على القيادة السياسية أن تتمتَّع بالقدرة على التوسُّط بين أصحاب الرؤى المختلفة من الناس. ويصبح القائد السياسي في هذه المهمَّة أكثرَ أهميةً من الفيلسوف. ففي حين أن الفيلسوف يتقن استخراج الحقيقة، فإن القائد السياسي أفضلُ بكثير في تطبيقها؛ وذلك لأن القائد السياسي الماكر أكثر عمليةً من الحاكم المطلق. فهو يعرف أن وضعَ أساسٍ للاتفاق بين أصحاب الرؤى المتصارعة من الناس حول كيفية تطبيق الحقيقة على الوقائع، هو فنُّ السياسة الحقيقي، والذي بتحقيقه يخدم الفلسفة والعدالة على أفضل وجه.

تقف الصداقة المدنية على رأس القيم التوفيقية. فالأصدقاء المدنيون المختلفون في فهومهم، لكنهم يتشاركون التزامًا عامًّا بالأفكار الجوهرية نفسها (مثل: الاعتدال، والشجاعة، والنبل، والحكمة)، يقدِّمون إطارًا فكريًّا توفيقيًّا يتيح لهم التوصُّل إلى اتفاقٍ حول أفضل طريقة ممكنة لتحقيق مفاهيم الحق المشتركة(١٠٠). ومن ثمَّ، فإن المدينة مكانٌ يزدهر فيه مبدأ التبادل، أي تحقيق مجتمع يصبح فيه التعاون المتبادل المعيار الحاكم. والقائد السياسي، لا الفيلسوفُ، هو الأنسب لتحقيق هذه المهمَّة.

لن تعتبر **الجمهورية** أبدًا الحقوقَ المدنية أو الحرياتِ الفردية مهمَّةَ المجتمع الجوهرية. لكن أفلاطون سيدافع في **القوانين** عن شيءٍ يعتبره كثيرون أمرًا مهمًّا. تتمثَّل أطروحته في أن المجتمع العادل يعتمد على مواهب قادته في تسوية الخلافات وخلق رؤية مشتركة عن أفضل طريقة لتحقيق مُثل أفلاطون. وهو باتخاذه هذا الموقف، يدعم قيمةً رئيسةً من قيم المجتمع المدني؛ أي: تعلُّم الاستماع إلى الآخرين، بصرف النظر عن مدى اختلافهم، وإيجاد طرائق للاتفاق على النهج الأمثل لتحقيق الأفكار ذات الأهداف السامية.

وهنا، تتجلَّى آثار فكر أفلاطون السياسي على المجتمع المدني. إذا أردنا أن نحقِّق سياسةً عادلةً، فيجب أن يكتمل الجدلُ بالتحضُّر.

(١٠٠) Ibid., Bk. VIII, p. 343.

مراجع وقراءات مقترحة

Annas, Julia, and Christopher Rowe, eds. *New Perspectives in Plato, Modern and Ancient*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Barker, Ernest, Sir. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Russell & Russell, 1959.

Buchan, Morag. *Women in Plato's Political Theory*. New York: Routledge, 1999.

Euben, J. Peter. *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Lycos, Kimon. *Plato on Justice and Power: Reading Book I of Plato's Republic*. Albany: State University of New York Press, 1987.

Mara, Gerald M. *Socrates' Discursive Democracy: Logos and Ergon in Platonic Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1997.

Melling, David J. *Understanding Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Nehamas, Alexander. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Reeve, C. D.C. *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Schofield, Malcom. *Plato: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Seung, T.K. *Plato Rediscovered: Human Value and Social Order*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.

Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Wood, Ellen Meiksins, and Neal Wood. *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

Zuckert, Michael P. and Catherine H. Zuckert. *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

الفصل الثالث

ردُّ أرسطو على أفلاطون: أهمية الصداقة

١ ـ مقدمة:

يؤيد أرسطو الفكرة المنتشرة في السياسة المعاصرة، التي تقضي بأن الخبرة أمرٌ أساسيٌّ لاكتساب المعرفة الجيدة حول كيفية استخدام السياسة في تحقيق الصالح العام. لذا، سنناقش دور الخبرة في مدِّ القيادة السياسية بالقدرة اللازمة للحكم الجيد. وفي ذلك، سنضيف إلى المادة المكتوبة عن أثر كتاب أفلاطون **القوانين** في أرسطو. من ثم نرجو أن نظهر عبر الفصلين الثاني والثالث إثبات أن للفكر السياسي الكلاسيكي صلةً مستمرةً بالمجتمع المدني. والآن، إلى أرسطو.

أصبح أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م) تلميذًا لأفلاطون عام ٣٦٧ ق.م، وظلَّ ملازمًا له زهاء العشرين عامًا. وخلال هذه المدة، تأثر أرسطو تأثرًا شديدًا برؤى أفلاطون ومواقفه، «ولم يتبرَّأ مطلقًا» ـ كما يقول جون مورال *John Morrall* ـ من تأثير أفلاطون فيه[١]. فنراه يقسِّم النفس ـ كما فعل أفلاطون ـ إلى قسمين: عقلاني، وغير عقلاني. العقلاني هو الأعلى شأنًا؛ نظرًا لاستناده إلى العقل، فيما نجد القسم الثاني المشتمل على الشهوة والرغبة، يقبل رغم ذلك ما يمليه عليه العقل[٢]. ووفق هذا الافتراض الأساسي المشترك بينهما، دفع أفلاطون وأرسطو بضرورة أن تتولَّى الدولة

---

(١) John B. Morral, Aristotle, (London: George Allen and Unwin, 1977), p. 43.

(٢) Aristotle, The Politics of Aristotle, edited and translated by Ernest, (New York: Oxford University Press, 1965), p. 317, Bk. VII, Ch. XIV, para 9.

من الآن فصاعدًا عند الاقتباس من كتاب **السياسة** *Politics*، سأقتبس الأرقام باستخدام الفصلة للتفرقة. ومن ثمَّ، فإن الاقتباس المستشهد به سيكون بالصيغة التالية: VII:XIV:9.

تعليم مواطنيها الفهم والعمل وفقًا لرؤية للمجتمع تتجسَّد فيها أفضل إنجازات الجزء العقلاني من الحياة. والحقيقة أن الفضيلة المدنية ـ أي الالتزام بالصالح العام ـ ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتلك العادات التي تمكِّن المرء من التمسُّك بسمات حياةٍ عقلانية.

لكن أرسطو نقَّح على مدار حياته بعض العناصر الرئيسة الواردة في رؤية أفلاطون السياسية. كان افتراقُ أرسطو عن أفلاطون متعلِّقًا بعزمهِ على رسم صورةٍ أكثر شموليةً لنمط الحياة العقلاني من صورة أفلاطون. ومن ثمَّ، كان يطمح إلى توسعة رؤية أفلاطون للمجتمع، بحيث تتضمَّن ما ظنَّ أرسطو أن أفلاطون قد أغفله.

ولكي نقدِّم نظرةً عامةً حول كيفية قيام أرسطو بهذه المهمَّة، ينبغي لنا مراجعة عنصر مهمٍّ في جمهورية أفلاطون. فجمهورية أفلاطون ـ عند إرسائها لحكم العقل في مجتمعٍ عادلٍ يتضمَّن بالطبع النفس العادلة ـ صوَّرت مجتمعًا يقوم فيه العمَّال والحرَّاس والفلاسفة على وظائف منفصلة عن بعضها البعض، ومهمَّة لتحقيق الصالح العام للمجتمع. ولإبقاء الناس ملتزمين بأدوارهم، وافق أفلاطون على تلاعب الحاكم بالناس من خلال آلياتٍ متنوِّعة؛ كتنظيم زيجات الحراس ونشر «الأكذوبة النبيلة» التي تقول إن الإلٰه الخالق يريد من جميع الناس الالتزام بالأدوار التي تناسب قدراتهم الأصلية. ولذلك، حين لا تكفي عادات الفضيلة المدنية لضمان قبول المواطنين بأدوارهم تلك، تصبح آليات القوة الخفيَّة ضروريةً.

في المقابل، كانت مقاربة أرسطو لضمان أداء الناس أكثر الوظائف مناسبةً لهم تتمثَّل في التأكيد على المكانة المركزية التي تحتلُّها الجماعة *Community* في حياة الناس. فهذه الخبرة في رأي أرسطو هي بعينها التي يجب وضعها في مركز الحياة الاجتماعية والسياسية برمتها، وذلك إن أُريدَ للمجتمع أن ييسِّر إسهامات جميع الناس في الصالح العام. لذا، رأى أرسطو أن للصداقة باعتبارها فضيلةً مدنيةً دورًا فعَّالًا في المجتمع، فحيثما يكون الناس أصدقاء يرتبطون معًا بوثاقٍ من القيم الأخلاقية المشتركة. تمكِّن هذه الخبرةُ الناسَ من التعاون لتحقيق أهدافٍ جماعية، وذلك بإظهار التميُّز الفردي المطلوب في أداء وظائفهم المختلفة داخل المجتمع. والحقيقة أن أساس المجتمع عند أرسطو ـ كما يقول مورال ـ يتمثَّل في «التضامن الجماعي النابع من الصداقة الفعَّالة بين الفرد وإخوانه المواطنين»، والكلمة

اليونانية المعبِّرة عن هذه التجربة هي *Koinonia*[٣].

في هذا الفصل، ستمثِّل أهمية الصداقة دفَّة التوجيه في مناقشتنا لرؤية أرسطو حول السياسة، ومقاربته الممكنة للمجتمع المدني. وقبل أن نمضي في بلورة رؤيته عن الصداقة، ينبغي لنا تمييز مقاربة أرسطو في دراسة السياسة عن مقاربة أفلاطون.

٢ ـ المعرفة العلمية والذكاء العملي:

يرى أرسطو أن ثمَّة شكلين رئيسين للمعرفة: المعرفة العلمية *scientific knowledge*، والذكاء العملي *practical intelligence*[٤].

تشير المعرفة العلمية إلى امتلاك «أشياء خالدة... غير قابلة للفناء»[٥]. هذه الأشياء الخالدة هي مبادئ تعتبر صحيحةً في ذاتها، ولا تحتاج تبريرًا، ويمكن من خلالها بناء نسق فكريٍّ استنباطيٍّ *deductive* يُسمَّى «نظرية theory» يمكِّننا من التنبؤ حول مستقبل الموضوعات قيد الدراسة في أي مجالٍ أو حقلٍ بحثيٍّ[٦]. فإذا أخذنا مثلًا نظريةً تفسِّر أصل مرضٍ ما، فيمكننا التيقُّن من أنَّ شفاء المريض سيكون مضمونًا حال تطبيقنا العلاج الذي تقترحه هذه النظرية[٧].

وفي حين أن المعرفة العلمية يمكنها توفير فهم شاملٍ ودقيقٍ وثابتٍ حول الموضوع المدروس، لا يمكن للذكاء العملي منحُ يقينٍ مماثلٍ في مجالات تخصُّصه. ويتعلَّق الاختلاف بين ما يمكن لكل نوعٍ من نوعي التفكير تحقيقه بالوقائع المختلفة التي يدرسهما كلاهما. فالعلم يدرس الطبيعة، ويُعنى الذكاء العملي بالأفعال الخيِّرة في مجال الخبرة؛ الخيِّرة أخلاقيًّا وعقليًّا للبشر في هذه الحالة[٨]. فعالم الطبيعة الذي يدرسه العلم هو عالم لا تتغيَّر فيه العلاقات بين

---

(٣) Morrall, *Aristotle*, p.100.

(٤) Politics, p. 317; VII:XIV:9, and Barker's commentary on page 320.

(٥) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985), p. 151, (1139b23-25).

(٦) Ibid., p. 156, (1140b30-1141a). "Scientific knowledge is supposition about universals." Also, p. 152, (1139b33-35).

(٧) This example comes from Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, New York: Cambridge University Press, 1986), pp. 94-97.

نسير في هذا المثال على طريق نوسباوم في استخدامه لفظ **النظرية** الذي يستخدمه بطريقتنا نفسها هنا.

(٨) Aristotle, *Ethics*, p. 154 (1140b5).

العناصر المختلفة لأي مجالٍ من مجالات دراسته؛ كجسم الإنسان. لكن الثبات فيما بين العوامل التي تشكِّل خبرة الإنسان ـ وخصوصًا في عالمي الأخلاق والسياسة ـ لا نجده بالدرجة نفسها كما في عالم الطبيعة. قال أرسطو في كتابه **الأخلاق** Ethics إن «ما هو خيِّر وما هو عادل ـ أي مواضيع البحث في علم السياسة ـ تختلف وتتنوَّع بشكلٍ كبير؛ نظرًا لكونها اتفاقيةً ولا تقوم على الطبيعة»(٩). ومن ثمَّ، ينصبُّ الاهتمام في مناقشة السياسة على المساعدة في تعريف «الخير»، أو أساس الحياة العقلانية للفرد والمجتمع كليهما. إلا أن المنهج المستخدم في تحديد نمط الحياة العقلاني في المجتمع لن يصل أبدًا إلى دقَّة التفكير العلمي. ومن ثمَّ، يرى أرسطو أننا «لا يجب أن نتطلَّع إلى درجةِ الدقَّة نفسها في كل أنواع الأطروحات»(١٠). ولن يتسنَّى لنا إلا فهم عالمي السياسة والأخلاق بشكلٍ «تقريبيٍّ ومختصر»(١١).

وكما تقول مارثا نوسباوم *Martha Nussbaum*، فإن الذكاء العملي ينمُّ عن القدرة على «فهم وإمساك السمات البارزة ـ أي المغزى العملي ـ للخصوصيات الملموسة»(١٢). ومن ثمَّ، يتطلَّب الذكاء العملي أن نظلَّ على اهتمامٍ بالوقائع المعيَّنة الخاصَّة بأوضاعٍ قائمة يجب أن تُتَّخذ قراراتٌ بشأنها. وبالتركيز على هذه الخصوصيات وحدها، ودون اللجوء للنظريات المكوَّنة من أنساق قواعد استنباطية معدةٍ بعناية لأجل تفسير بنية الطبيعة المتكرِّرة، لا يمكن للذكاء العملي أن يقدِّم إلا أنماطًا وتوجهاتٍ تزوِّدنا بإرشاداتٍ عامَّة حول فهم العالم والعمل فيه. وهنا يجب أن نعترف بالحقيقة القائلة إن عالم الخبرة خاضعٌ لتغيرات غير قابلة للتنبؤ. وبالتالي، يجب أن يكون الذكاء العملي قادرًا على قبول هذا الكمِّ الهائل من الوقائع، ومرنًا بدرجة تمكِّنه من تحسين الاستراتيجيات والخطط وتغييرها، أمام كل ما هو غير متوقَّع(١٣).

وبناءً على أهمية التركيز على الخصوصيات، وعلى هذا الفيض الهائل

---

(٩) Ibid., p. 3 (1094a15-18).

وهنا استوى علم السياسة بالذكاء العملي، وكلاهما مستقلٌّ عن المعرفة العلمية.

Ibid., p. 157 (1141aa20-30).

(١٠) Ibid., p. 3, (1094b13).

(١١) Ibid., p. 4, (1094b21).

(١٢) Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, p 305; *Ethics*, p 158, (1141b15-18).

(١٣) Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, pp. 302-305.

الذي تشير إليه، سنجد أن الشخص المتمتِّع بالذكاء العملي يدرك أن أغلب النظريات التي تنشأ عن أنساق تفكيرٍ استنباطية، يثبت عدم نفعها، وقد تصبح عائقًا أمام الفهم والعمل. وهناك سبب وجيه لهذه الاستنتاج؛ فأيُّ نظرية عامَّة ستبالغ في تبسيط العالم، وبالتالي لن تتيح لنا سوى رؤية عناصر معينة من الواقع، ومن ثمَّ قد تحجبنا عن عناصر جوهرية ينبغي علينا أن نراها. فعلى سبيل المثال، لم يتنبَّأ أيُّ أحد تقريبًا في حكومة الولايات المتحدة كلِّها ـ وفيها دوائر الاستخبارات ـ بسقوط جدار برلين عام ١٩٨٩م. لماذا؟ من المؤكَّد أن الإجابة تتمثَّل في أن ميل الأمريكيين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية كان إلى اعتبار الشيوعية أيديولوجيةً أو كيانًا واحدًا يوحِّد دول الكتلة الشرقية ضد الغرب، ومنها الاتحاد السوفيتي سابقًا. لذلك فحتى وإن كان لدى دول الكتلة الشرقية خلافاتها الخاصَّة، فإن التضامن الأيديولوجي كان موجودًا بدرجة لا ينبغي معها مجرَّد التفكير في أن هذا الاتحاد سيتفكَّك يومًا ما. وهنا، نجد أن التقيُّد برؤية الكتلة الشرقية وفق طريقةٍ تؤكِّد على نظرية محدَّدة حول الشيوعية، قد منع صانعي السياسة الأمريكية من رؤية جوانب أخرى من الواقع ـ من بينها هذا البؤس الصامت تحت الحكم السوفيتي، والرغبة في تتبُّع مسلك مماثل للغرب ـ كان لها عظيم الأثر في مسار الأحداث.

وأخيرًا، كيف يحصِّل الفردُ الذكاءَ العملي؟ نقول إن هذا الذكاء العمليَّ إنما يظهر نتيجة خبرة كبيرة في الحياة يعمل الفرد فيها لسنواتٍ طويلة على فهم الأحداث، بغرض تطوير مسارات للعمل تنفع في إنجاز أهداف بعينها[١٤]. من الممكن أن يبرع الشباب في أنساق التفكير الاستنباطية كالهندسة؛ لأن تعلُّمها ما هو إلا تعلُّم لكيفية تطبيق القواعد المعطاة في نظرية ما. لكن لا يمكن تعليمهم فن الذكاء العملي؛ لأن الذكاء العملي قدرةٌ تتطلَّب سنواتٍ من الخبرة في دراسة الوقائع الإنسانية، بهدف بناء قدرتهم على الإلمام بدلالات أحداثٍ معينة لابتكار إرشاداتٍ نافعة توجِّه السلوك[١٥].

٣ ـ تعقيب أرسطو على مُثل أفلاطون والبحث عن السعادة:

عند أرسطو، يسعى الشخص المتَّسم بالذكاء العملي إلى «أفضل ما في

(١٤) Ibid., p. 305.

(١٥) *Ethics*, pp.160-61, (1142a14-20).

صالح الإنسان وقابل للتحقُّق فعليًّا»[١٦]. وبناءً على هذه الرؤية، يجب على المرء السعي وراء أفضل الأهداف ذات القيمة لحياة الإنسان، والتي يمكن تحقيقها على أرض الواقع. آمن أرسطو في كتابه **السياسة** بأن نظرية المُثل الأفلاطونية انتهكت هذا الشرط. فقد رأى أن مُثل أفلاطون لا تمكِّن الفرد من فهم ما يمكن عمله في ظروفٍ معينة، أو كيفية التصرُّف في هذه الظروف لتحقيق أهدافٍ أخلاقية. وبناءً على ذلك، فمن وجهة نظر أرسطو، أشارت المُثل الأفلاطونية ـ بما فعلته من إسقاطٍ لـ«وحدةٍ كليَّة» على المجتمع ـ إلى نظريةٍ شاملةٍ عن كيفية تنظيم المجتمع لأجل تحقيق أهدافٍ معيَّنة. وعندما يتعامل المرء مع المجتمع بهذه الطريقة، قد يغيب عن بصيرته وقائعُ مهمَّة ومصيريَّة في سبيل إجراء إصلاحاتٍ اجتماعية جوهرية، كما رأينا في الجزئية السابقة.

ففي المثال الذي ضربه أرسطو، يجب ألَّا نقتصر ـ عند بحث منع أفلاطون الحراس من الملكية الخاصَّة ـ على النظر إلى الشرور التي سيدرؤها هذا المنع كما اقتصر أفلاطون. فقد اعتقد أرسطو بضرورة أن نأخذ في الاعتبار أيضًا ما سيخسره الناس من منافع نتيجة هذا الإجراء. لقد أدى السعيُ وراء «الوحدة الكليَّة» أو إلى نظرية شاملة لتأسيس مجتمع عادل، بأفلاطون إلى الاهتمام فقط بالقضية الأولى، وترك القضية الثانية[١٧].

إن الخطر الرئيس في مقاربة أفلاطون ذو أهمية خاصَّة بالنسبة إلى شخصٍ مثله يسعى لخلق نظام تعليميٍّ يمكنه توجيه الناس إلى احترام القيم الأخلاقية. فحتى يتعلَّم الناس بشكل صحيح، يجب أن نُفرد مساحةً للعوامل الاجتماعية التي من شأنها تشكيل فهمهم بطريقة سليمة، فيمكنهم السلوك بشكلٍ يدعم المعايير الأخلاقية. لكن إن لم نضع في اعتبارنا منافع الخطط المقدَّمة لتنمية هذه العوامل الاجتماعية ومساوئها، فمن غير المرجَّح أن نستطيع توفير بيئة سليمة يتعلَّم فيها الناس الفضائل المدنية الواجب صونها. لذا، رأى أرسطو أنه من «المفاجأة» أن يخفق أفلاطون ـ الذي استندت جمهوريته على نظام تعليم سياسيٍّ وأخلاقيٍّ ـ في بحث أثر إصلاحاته في العوامل الواقعية التي تساعد في تشكيل الشخصية الإنسانية مثل «العادات الاجتماعية»، و«الثقافة الفكرية»، والقوانين[١٨].

---

(١٦) Ibid., p. 158, (1141b13-15).

(١٧) Aristotle, *The Politics*, p. 51, II:5:13-14.

(١٨) Ibid., p. 51, II:15

فضلًا عن ذلك، يجب على المرء حال تغييره عاداتٍ أو قوانينَ أو تقاليد قائمة، أن يضع في اعتباره المنفعة الغالبة لأي تغيير يجب أن يقوم به. فالغاية العظمى من **الدولة ـ المدينة** *polis* ـ في نظر أرسطو ـ هي تحقيق السعادة. والسعادة ليست كأي غاية قد نسعى إليها في حياتنا. فقد يسعى الناس وراء كثيرٍ من الغايات كالثروة أو العزف على آلة الفلوت ***flute*** أو الناي، لكنها تفضي جميعًا إلى غايةٍ أكبر وأكمل، هي السعادة. ذلك أن السعادة تمثِّل أعلى إمكانيات الحياة؛ لأنها ترمز ـ في رأي أرسطو ـ إلى نمط حياةٍ «أكمل من أي شيء آخر بشكلٍ غير مشروط»[(١٩)].

ترى ما الحياة السعيدة إذن في نظر أرسطو؟ ثمة وظائف كثيرة مختلفة في المجتمع، تجسد كلٌّ منها العنصر العقلانيَّ حال أدائها بصورةٍ مثلى أو فائقة. ولا يحدث ذلك إلا عند مراعاة ممارسة هذه الوظيفة ممارسةً متسقة مع الفضائل أو المعايير الملائمة لأدائها الأمثل. ففي المثال الذي ضربه أرسطو، سيكون عزف العازف الماهر بالقيثارة متميزًا عندما يجسِّد في عزفه «الفضيلة الصحيحة»؛ إذ لا يكفي مجرَّد العزف؛ بل يجب العزف جيدًا عبر إبراز معايير التميُّز الملائمة في الأداء. تتجلَّى الفضيلة في حياة العازف عندما يلتزم بمعايير العزف بامتياز[(٢٠)].

وهنا نجد ـ حسب أرسطو ـ عديدًا من الأنشطة المختلفة التي ينخرط فيها الناس. فإلى جانب أن يكون المرء عازفًا، قد يكون مزارعًا وأبًا وهكذا. وفي كل حالة من هذه الحالات، هناك معايير خاصَّة ملائمة لكل عمل. فلا شكَّ أن عمل عازف القيثارة لا يتطلَّب الالتزام بالمعايير نفسها الخاصَّة بوظيفة الأب. لكن في كلتا الحالتين، يجب أن يكون هدف الشخص في حياته ممارسة كل وظيفة بشكلٍ تتجلَّى فيه الفضيلة. فالشخص لا يكون مجرَّدَ أبٍ؛ بل أبًا صالحًا؛ ولا مجرَّدَ عازفِ قيثارة؛ بل عازفًا ماهرًا؛ وهكذا. إذن، فالحياة الصالحة هي التي تتجلَّى فيها «أحسن الفضائل وأكملها؛ بل ستكون حياةً كاملةً». والشخص الذي يعيش هكذا طوال حياته هو شخص «مُنعَّمٌ وسعيد»[(٢١)]. فالسعادة إنما تبزغ لمن يحاولون طوال حياتهم إتقانَ معايير تميُّز الأداء المتنوِّعة والمتعلِّقة بمختلف الأنشطة التي ينخرطون فيها.

---

(١٩) *Ethics*, pp.13-14, (1097a27-1097b5).

(٢٠) Ibid., p. 17, (1098a10-15).

(٢١) Ibid., p. 17, (1098a-20).

إن الناس يكونون «صالحين» ومن ثمَّ سعداء - حسب أرسطو - عندما يؤدون وظائفهم في المجتمع بشكلٍ سليم، ولن يتسنّى لهم ذلك إلا بتمسُّكهم بالفضائل أو بمعايير التميُّز الخاصَّة بالوظائف التي يؤدونها[٢٢]. لكن أين يقع أفلاطون من أرسطو في هذه المسألة؟ لا شكَّ أن المجتمع العادل لدى أفلاطون يشترك مع مجتمع أرسطو في العديد من الأمور. إذ يرى أفلاطون مثلًا ضرورة أن يؤدي كلُّ فرد وظيفته تبعًا لمعايير الأداء السليم المتعلِّقة بهذه الوظيفة. فالحراس والعمال والفلاسفة يقومون بأداء وظائفهم في إطار القيم المرتبطة بها. ولأن الأداء الجيد لوظائف الفرد المتنوِّعة يُعَدُّ مسألةً مهمَّة للتصرُّف بشكلٍ عادل، ولأن أداء تلك الوظائف بشكلٍ سليم أيضًا يتطلب التزام الفرد بمعايير الأداء السليم؛ سيبدو الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو اختلافًا طفيفًا حول ما يشكِّل نشاط الناس الأساسي في المجتمع. فبالنسبة إلى كليهما، يجب على الأفراد إذا أرادوا عيشَ حياةٍ سعيدة، أن يؤدوا وظائفهم بشكلٍ سليمٍ عن طريق عمل كل ما يلزم للتمسُّك بمعايير تلك الوظائف.

لكن هل فَهِم أفلاطون - كما فهم أرسطو - ما يشكِّل وظائفَنا فهمًا كاملًا وشاملًا، أو ما يشكِّل تلك البيئة الأوسع التي تؤدى فيها هذه الوظائف؟ كانت إجابة أرسطو لتكون بالنفي. والسبب في ذلك مرةً أخرى، هو أن أفلاطون قد صاغ مفهومه عن طبيعة المجتمع العادل انطلاقًا من نظرية شاملة، وبذلك أغفل حتمًا العديد من العوامل المهمَّة التي كان ينبغي عليه أخذها بعين الاعتبار. لكن انطلاقًا من الذكاء العملي الذي استخدمه أرسطو، نجد أنفسنا في وضع أفضل لمعالجة الخبرة الإنسانية، بحيث نخلص إلى فهمٍ أكمل لطبيعتها العقلانية.

وللتمثيل على هذه النقطة الأخيرة، فمن المفيد هنا استدعاء مناقشة أرسطو للفضيلة الأخلاقية؛ إذ يتفق مع أفلاطون في أن الدُّربة على أشكال السلوك السليمة تشكِّل الطبيعة الأخلاقية. فالناس يتعلَّمون الفضيلة منذ طفولتهم عبر الممارسة، وليس الاستدلال والجدل حول طبيعة الفضيلة. لكن ما الذي تعلِّمه الدربةُ على الفضيلة؟ يرى أرسطو أن التربية الأخلاقية تدرِّب الناس على تجنُّبِ الإفراط أو التفريط، واتباع الوسط بينهما. فمثلًا، كي

---

(٢٢) Ibid., p. 42, (1106a15-25).

يكون المرء شجاعًا ينبغي عليه ألا يكون خائفًا طوال الوقت، ولا أن يصبح متهورًا لانعدام خوفه. وليكون معتدلًا، يجب ألا يكون شرهًا لاهثًا وراء المتعة طوال الوقت، ولا زاهدًا يترك كلَّ المتع. وليتمتَّع بالصدق ينبغي ألا يكون ثرثارًا «يضخِّم» الأمور، ولا «منكرًا لذاته» يتفِّه الحقيقة(٢٣). وفي كل حالة، هناك أمر وسط، ومعرفة هذا البُعْد تسمح للمرء أن يكون شجاعًا ومعتدلًا وباحثًا عن الحقيقة. ويبدو أنه من دون هذه الفضائل الأخلاقية العامَّة لن يتسنَّى للمرء أن يكون عاملًا صالحًا، ولا عضوًا صالحًا في الأسرة، ولا مواطنًا صالحًا في المدينة.

إن معرفة هذه الفضائل الأخلاقية العامَّة ـ غير الواضحة عند أفلاطون ـ إنما تنبثق عن تعلُّم دروسٍ مهمَّة توفِّرها الخبرة، تتحدَّث عن كيفية تحقيق الشخص لفضيلة ما في أي عددٍ من الأنشطة التي يؤديها على مدار حياته. وهكذا تتضمَّن رؤية أرسطو أن أنماط الحياة القائمة تحتوي بالفعل على سماتٍ عقلانية أو تجسدها. وحذَّر أرسطو من أنه إذا ما تغيَّرت هذه الممارسات دون إيلاء الاعتبار الواجب لأمرٍ كهذا، قد تنمحي بعض هذه الأبعاد العقلانية الخاصَّة بهذه الممارسات القائمة. وكما سنرى في الجزئية الرابعة من هذا الفصل في دفاعه عن الملكية الخاصَّة والأسرة، فقد آمن أرسطو بأن هناك أسبابًا عقلانية تدفعنا للإبقاء على هذه الممارسات. واعتقد أن أفلاطون ـ بسبب نظريته في العدالة ـ لم يكن بمقدوره فهم الكيفية التي تساهم بها هذه الممارسات في البنية العقلانية الكليَّة للمجتمع، ومن ثمَّ في سعادة الناس. وفي السياق نفسه، سيناقش أرسطو أيضًا الصداقة باعتبارها أساسًا للتضامن الجماعي، وكذلك مفاهيمه عن الدستور الصالح والتداول العام.

إذن، ففي حين أن أفلاطون ينطلق من مثالِ العدالة ويبني نظريةً عن مجتمعٍ عقلانيٍّ يقوم على هذا المثال، نجد أرسطو ينطلق من أنماط حياةٍ قائمة بالفعل ويكشف عن أسسِ نظام حياةٍ عقلانيٍّ تحتويه ممارسات المجتمع القائمة بالفعل. ويبحث أرسطو ـ متسلحًا بهذا الفهم ـ في البناء على هذه السمات العقلانية التي تمثِّل بالفعل جزءًا من الخبرة القائمة. ومن ثمَّ، كي نشرح رؤية أرسطو السياسية، سنبدأ بالمستوى القاعدي ونناقش رؤيته للمجتمع في إطار مفهومه عن الدولة ـ المدينة.

---

(٢٣) Ibid., p. 33 (1103a15-20); p. 36 (1104a20-25); p. 44, (1107a35-40); p. 48 (1108a20-25).

٤ ـ طبيعة الدولة ـ المدينة:

تتكوَّن دولة المدينة من عدَّة تكويناتٍ جماعية أهمها الأُسر والقُرى، وغرضها تيسير تحقيق «الحياة الصالحة». وتنشأ الدولة ـ المدينة عن حقيقةٍ مؤداها أن الأفراد لا يمكنهم وحدهم خلق أُسس السعادة التي من أجلها تتخطَّى حدود المنافع الضرورية التي تساهم في رغد العيش المادي للناس، إلى منافع تساهم في تطورهم الأخلاقي. والدولة ـ المدينة وحدها هي القادرة على توفير كل هذه المنافع المرتبطة برغد العيش في الجانبين المادي والأخلاقي؛ ولهذا السبب أُطلق على الدولة ـ المدينة «مكتفية بذاتها»[٢٤].

إذن، يتضح هنا لماذا يُعَدُّ الإنسان ـ حسب أرسطو ـ حيوانًا اجتماعيًّا وسياسيًّا. فالبشر ـ بخلاف الحيوانات ـ يملكون بطبيعتهم قدرةً أخلاقية، لكنهم في الوقت نفسه ولدوا بنوازع للتنصُّل من التزامات طباعهم الأخلاقية[٢٥]. يتعلَّم الأفراد في الدولة ـ المدينة كيف يحيون على نحوٍ أخلاقيٍّ، ومن ثمَّ فهي منظَّمة بحيث يتحرَّر الإنسان من سيطرة «الشهوة والشره»[٢٦]. وقد قال أرسطو إن «الإنسان أفضل الحيوانات عندما يتَّسم بالكمال، لكنه أسوؤهم عندما يبتعد عن القانون والعدالة»[٢٧]. ولا يصل الأفراد إلى هذا الكمال إلا عندما يُصفّون أنفسهم من أي ميلٍ أو نزوعٍ نحو الانعزال، ويصبحون في رباط سياسيٍّ مع غيرهم. وهنا، تطرح العلاقاتُ مع الآخرين قيمًا أخلاقية مهمَّة، من شأنها توجيه الأفراد نحو تدعيم الصالح العام. وبغير أي رابطة سياسية، لن يكون هناك اعترافٌ بقيمٍ من قبيل الشجاعة والاعتدال والكرم والعدالة[٢٨].

إذن، فإن الصفة المميزة للدولة ـ المدينة هي أنها منظَّمة بحيث يظلُّ البُعْد العقلاني أو الأخلاقي مهيمنًا دومًا على العنصر غير العقلاني. وبالفعل، دفع أرسطو بأن هناك مسارًا طبيعيًّا للأحداث يضمن أوليَّة الجانب العقلاني. **أولًا**: يتَّحد الذكر والأنثى بدفعٍ من «باعث طبيعيٍّ» لا من خلال

---

(٢٤) Ibid., p. 5, I:II:8.

(٢٥) Ibid., pp. 5-6, I:II:10-14.

(٢٦) Ibid., p. 7, I:II:16.

(٢٧) Ibid., p. 7, I:II:15.

(٢٨) Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, pp. 344-46, 352.

«نيَّة مقصودة»[٢٩] **ثانيًا**: يجب أن تتوفَّر أشكالٌ من الترابط تسمح بوجود العنصر العقلاني الذي يسمح بـ «التدبر *forethought*» والسيطرة على عناصر المجتمع الأخرى التي تفتقد القدرة على التعقل[٣٠]. والأسرة التي توفِّر «إشباع الحاجات اليومية المتواترة»[٣١] تنتظم بحيث يحكمُ الذكر - أي العنصر الحاكم أو العقلاني - الأنثى والأطفال والعبيد[٣٢]. فالذكر يحكم زوجته «كما يحكم رجلُ الدولة رعاياه من مواطنيه»، ويحكم أطفاله كالمَلك، ويحكم العبد كالسيِّد[٣٣]؛ مما يعني أن الذكر يمكنه اتخاذ قراراتٍ بشأن عبيده وأطفاله دون استشارتهم، لكن في القرارات التي قد تؤثر في زوجته وفي الأسرة يجب عليه أن يستشيرها.

يحمل نموذج الرجل السياسي أيضًا إشارةً إلى اختلافٍ بين مكانتي الحكَّام والمحكومين. فالمحكومون عليهم أن يُظهروا احترامًا وتقديرًا كبيرين لمن يملكون سلطة الحكم، وبالمثل يجب على الزوجة احترام سلطة زوجها. وذلك لأن الذكر في المنزل - شأنه شأن رجل السياسة الذي يملك الذكاء العملي - هو من لديه القدرات العقلية الكاملة التي تسمح له بتدبُّر الأمور المهمَّة بذكاء. «فالعبيد يفتقرون تمامًا للقدرة على التدبُّر، والأنثى تمتكلها لكنها تظل مفتقرةً إلى الحسم، وإذا توافرت لدى الأطفال، فإنها تظل غير ناضجة»[٣٤]. تعني هذه العبارة أن النساء رغم امتلاكهنَّ بعض أبعاد القدرة العقلانية، فإنها غير متطوِّرة بشكلٍ كاملٍ كما في الرجل. ومن ثمَّ، فالنساء كمَنْ هم أقل مكانةً من الزوج في المنزل (العبيد والأطفال)، لا يمتلكن سوى القدر من المقدرة العقلانية الذي يسمح لهنَّ بأداء وظائفهنَّ في الأسرة. ومن ثمَّ، قد تمتلك النساء ما يكفي من صفة العقلانية للمساعدة في تسيير الأسرة، إلا أنهنَّ لا يمتلكنها بالكمال الذي ثبت وجوده في الرجال ممَّن يستخدمونها في الحكم على قضايا مهمَّة، سواء في

(٢٩) نظن أن الأمر قد اختلف كثيرًا فيما يخص هذا الجانب عمَّا كان سائدًا في ذلك الوقت، خاصةً بعد أن ثبت لنا وجود هذه النيَّة المقصودة في ظل ما هو متوفر حاليًا من وسائل التحكُّم في التكاثر contraceptives، وهو الأمر الذي سنرى له أبعادًا أخرى مختلفة وأكثر ثراءً مما طرحه أرسطو، عند وصولنا إلى كاتبات الحركة النسائية في الفصل الثامن عشر، لا سيما كاميلي باليا. [المترجم]

(٣٠) Aristotle, *Politics*, p. 3, I:II:2.

(٣١) Ibid., p. 4, I:II:5.

(٣٢) Ibid., p. 32-13, I:V:6, also , I:XII:1-2.

(٣٣) Ibid., p. 32, I:XII:I.

(٣٤) Ibid., pp. 32-33, I:XII:2 and 35, I:XIII:7.

المجال العام أو في الأسرة. وينقل أرسطو عن سوفوكليس *Sophocles* موافقًا قوله: «إن الصمتَ الحييَّ إكليلُ المرأة»[٣٥].

وتبعًا لطرح سوزان مولر أوكين *Susan Moller Okin* في كتابها **المرأة في الفكر السياسي الغربي** Women in Western Political Thought، فإن رؤية أرسطو للنساء ـ بوصفهنَّ مجرَّد راعياتٍ للمنزل، و«حاملاتٍ» لمواطنين جدد، ولا يمكنهنَّ مطلقًا أن يكنَّ مواطناتٍ بأنفسهن ـ تحتلُّ موضعًا مركزيًّا في نظريته عن المجتمع. فالذكر فحسب هو من يُسمح له بأداء دور المواطن الفعَّال، وما على المنزل إلا أن يقدِّم له المساندة والتأييد لقيامه بدوره؛ عن طريق إزالة مسؤولية الأسرة عن كاهله ووضعها على كاهل المرأة[٣٦]. وتستتبع هذه الرؤية بوضوح أن النساء يجب عليهنَّ لزوم المنزل؛ لأنهنَّ أدنى درجةً من الرجال، أو كما قال أرسطو: لأنهنَّ يفتقدن قوى التدبُّر الكاملة. ومن الواضح أن هذه الرؤية صارت أساسًا لاستبعاد أي اهتمام بالظلم الذي يحمله منع المرأة من مشاركة الرجال في المجال العام حيث تُتخَّذ القرارات بشأن القوانين.

تمثِّل القريةُ الشكل الثاني من الروابط في الدولة ـ المدينة بعد الأسرة، فالقرية تكفل «ما يتجاوز حاجات الناس اليومية المتواترة»[٣٧]. فهي تجمع أُسَرًا مختلفة في وحدةٍ تسهِّل فيما بينهم عملية تبادل السلع الضرورية التي قد لا تستطيع كلُّ أسرة توفيرها بمفردها. وقد كانت مقايضة سلعة بأخرى مقايضةً مباشرةً هي الطريقة الأولى لتبادل السلع في القرية. لكن نظام المقايضة كان معيقًا للغاية لعمليات التبادل بين سكان القرى المختلفة، ومن هنا نشأت النقود وأصبحت أساسًا للتبادلات[٣٨]. وبظهور النقود، برزت مشكلاتٌ عويصة هدَّدت المناخ الأخلاقي للمجتمع. فالنقود تتيح التجارة بالتجزئة، والتي بحكم استهدافها الربح تسمح لبعض الأفراد بكسب ثرواتٍ ضخمة. وبالفعل، قد يصبح الأفراد في مناخ التجزئة منشغلين بالمال لدرجة أن يوظفوا كلَّ قدراتهم وإمكاناتهم لتحقيق ثرواتٍ أضخم لأنفسهم. ويؤمن هؤلاء بأنه لا حدّ للثروة التي يمكنهم كسبها. لذا، يرى أرسطو أن خبرة

---

(٣٥) Ibid., p. 36, I:XIII: 11.

(٣٦) Susan Moller Okin, *Women in The Western Political Thought*, (Princeton University Press, 1979), pp. 90-92.

(٣٧) Aristotle, *Politics*, p. 4, I:II:5.

(٣٨) Ibid., pp. 23-24, I:IX:5-9.

البيع بالتجزئة غير صحيَّة للمجتمع؛ لأنها بدلًا من توجيه الناس إلى أخلاقيات الحياة الصالحة، فإنها توجِّههم نحو التفكير في المال باعتباره «الغاية الوحيدة، ويجب أن يصبَّ في مصلحتها كل شيء آخر»[٣٩].

إن رؤية أرسطو للدولة ـ المدينة لا تختلف عن نظرة أفلاطون للمجتمع؛ فكلاهما يسعى إلى توفير حاجات الناس الأساسية، وكذلك قلق أرسطو كأفلاطون من أن تهيمن عقلية السعي اللانهائي وراء المال على المواطنين، ومن ثَمَّ يتقوَّض الالتزام بجعل العقل أساسًا للمجتمع. لكن أرسطو لم ينتهج لمنع حدوث هذه النتيجة ما انتهجه أفلاطون من توجيهٍ نحو الفضيلة المدنية والكذب النبيل بحيث تستطيع طبقة الحراس من المساعدين والحكَّام الحكماء حماية الصالح العام؛ بل كان نهجه الاجتهاد في إقامة أسس الجماعة.

أ ـ المواطنة والصداقة:

تمثِّل الصداقة لدى أرسطو الفضيلة «الأكثر ضرورةً لحياتنا». فمن دونها ستفتقد الحياة بُعْدًا رئيسًا، ومن ثَمَّ ستخلو حياتنا من مغزىً حقيقيٍّ. فضلًا عن ذلك، فإن فضيلة الصداقة يستحيل أن توجد إلا بين من يمارسون الفضائل الأخلاقية التي ناقشناها آنفًا؛ كالشجاعة والصدق والاعتدال[٤٠]. فالذين يمارسون فضائلَ كهذه، يجعلون البحث عن الحلول الوسط سمةً مشتركةً لحياتهم. ومن المرجَّح أن تسمح هذه الصفة للناس بالعثور على طرقٍ لتلبية حاجات بعضهم البعض، ومن ثَمَّ يصبحون أصدقاء. والأهمُّ من ذلك، أنهم بالبحث عن الحلول الوسط، يحفظون الصداقات لأنهم يجدون معًا سبلًا لإنجاز أهداف مشتركة.

ومن ثَمَّ فإن الصداقة تُعَدُّ مصدرًا للجماعية؛ لأنها تشير إلى تعاون الناس لأجل أغراضٍ مشتركة. والحقيقة أن خبرة الصداقة ـ حسب أرسطو ـ تساهم في إحداث التوافق بين الناس بصدد الأمور الأساسية التي تواجه المجتمع. وتبعًا لأرسطو، يمثِّل هذا التوافق ـ الذي يُعَدُّ «ملمحًا من ملامح الصداقة» ـ وضعًا يتفق فيه مواطنو المدينة «على ما في صالحهم، ويتخذون القرارات نفسها، ويعملون على حلولهم المشتركة»[٤١]. لا يعني التوافق مجرَّد الاتفاق على «أي

---

(٣٩) Ibid., pp. 24-27, I:IX:9, 12-18.

(٤٠) Aristotle, *Ethics*, p. 207, (1155a); Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, p. 306.

(٤١) Aristotle, *Ethics*, p. 249, (1167a25).

شيء»؛ بل على ما سمَّاه أرسطو «المسائل الكبرى»، أو عندما يحصل أعضاء المجتمع نتيجة الاتفاق على «ما يريدونه» في قضايا ذات أهمية كبيرة للمجتمع[٤٢]. وفي حديثه عن «الأمور الكبرى»، أشار أرسطو إلى تلك القضايا المهمَّة، من قبيل إقامة تحالفاتٍ مع دول ـ مدينة أخرى أو جعل المناصب كلها انتخابيةً. أما في مجتمعنا المعاصر، فلكي يكون هناك نوعٌ من الجماعية لا بدَّ أن تتضمَّن المسائل المهمَّة المتَّفق عليها الحاجةَ إلى ضمان الحقوق نفسها لكل أعضاء المجتمع، بحيث يمكن لكل عضو أن يحدِّد غاياته في الحياة.

وعلينا أن نؤكِّد هنا أن ما يحقِّق التوافق أو الاتفاق بشأن أمورٍ كبرى من هذا النوع هو وجودُ قيمٍ أخلاقية مشتركة تمثِّل أساس هذه الاتفاقات. فعلى سبيل المثال، يمثِّل التزامنا الأخلاقي باحترام كرامة كل فردٍ وقيمته أساسَ التزامنا المعاصر بكفالة الحقوق للجميع. ومن دون هذه القيمة المشتركة، لن يتسنَّى لنا الاتفاق على أن توفير الحقوق للجميع يمثِّل خيرًا مهمًّا، ومن ثمَّ يقع المجتمع في صراعٍ ضارٍ بين من يدافعون عن كفالة الحقوق للجميع، وبين من يعارضون ذلك. ولأن مجتمعنا من المفترض أنه يؤيد احترام كرامة كل شخصٍ باعتباره قيمةً أخلاقية مشتركة، فإن الناس يمكنهم الاتفاق على أن السياسة التي من شأنها كفالة الحقوق للجميع هي سياسةٌ جيدة. والحقيقة أنه حال إرساء هذه السياسة، فإنها ستؤكِّد وبقوةٍ على مكانة قيمة الاحترام المتكافئ لكرامة الآخرين باعتبارها قيمةً أخلاقيةً مشتركة، وبذلك سيوضع أيضًا أساسٌ أقوى لحفظ الصداقة وما يقترن بذلك من شعورٍ بالجماعة.

وبوجود قيمٍ أخلاقية مشتركة، يمكن أن يقوم اتفاق بشأن مسائل مهمَّة، فلا يتمزَّق المجتمع بسبب خلافاتٍ على قضايا رئيسة. ولهذا السبب بالذات، يمكن تحقُّق «الصداقة السياسية *political friendship*. . . المعنيَّة بالخير وبما يؤثر في حياة الناس [كلها]»[٤٣]، فضلًا عن أن الأصدقاء بالمعنى السياسي سيساهمون في ضمان استقرار المجتمع الدائم. فوجود الصداقة السياسية يساعدنا على فهم السبب وراء قول أرسطو بأنه «قد يبدو أن الصداقة تجمع المدن على كلمة سواء، وأن المشرعين سيكونون أكثر اعتناءً

(٤٢) Ibid., p. 249, (1167a30-33).

(٤٣) Ibid., p. 250, (1167b).

بالصداقة من اعتنائهم بالعدالة»[٤٤]. فالناس يتفادون باعتبارهم أصدقاء كلَّ أشكال «الصراع المدني» المتعلّق «بالعداوة»، ويمتلك أعضاء المجتمع القدرة على العمل معًا لتحقيق غاياتٍ مشتركة[٤٥]. وبالفعل، «لا يحتاج الناس إلى العدالة» في هذه الحالة، أو بمعنى آخر لن تكون هناك حاجةٌ إلى نظام قانونيٍّ أو قواعد تفرض نظامًا عادلًا؛ لأنه بالمحافظة على روابط الصداقة، سيتصرف الناس كما ينبغي دون أي نوعٍ من الحثّ الخارجي[٤٦].

إلا أن مسألة المحافظة على الصداقة ـ وخاصةً ذلك النمط الذي يحفظ علاقات الجماعة ـ لا يمكن تحقُّقها إلا وسط «أناس صالحين». فمن هم هؤلاء الصالحون؟ إنهم من يملكون التزامًا دائمًا «بما هو عادل وخَيِّر، ويسعون إليه في إطار جماعيٍّ»[٤٧]. إذن، فإن الصالحين هم أفراد ملتزمون بالحفاظ على تلك القيم الأخلاقية المشتركة المهمَّة للغاية في تيسير بناء مسارٍ عقلانيٍّ للحياة في المجتمع. يجعل هؤلاء الناس من السعي وراء الحلول الوسط سمةً مشتركةً لحياتهم؛ ولذا هم «على وفاقٍ مع أنفسهم والآخرين؛ إذ إنهم من العقلية نفسها عمليًّا؛ وذلك لأن رغباتهم ثابتة، لا تتراجع ولا تتقدَّم كالمدِّ والجزر»[٤٨].

وتأسيسًا على ما سبق، يأخذنا القول إلى أن «الوضعاء» من الناس لا يتوافقون مع الآخرين، باستثناء حالاتٍ قليلة. وذلك لأن «الوضعاء» هم من يسعون وراء مكاسبهم الشخصية فقط ودون أي اعتبارٍ للصالح العام، بما في ذلك البحث عن الحلول الوسط. إذ بالرغم من أنهم يفهمون ما يشكِّل القيم الأخلاقية المشتركة، ومن ثَمَّ يعرفون ما تستلزمه حياة العدالة، ويريدون من الناس أن يحيوا هذه الحياة؛ فإنهم لا يريدون ذلك لأنفسهم. لذلك فهم دائمًا في صراعٍ مع بقية المجتمع[٤٩]. من الواضح أن هؤلاء الوضعاء يمثِّلون تهديدًا للصداقة، ولقدرة المجتمع على حفظ الجماعة.

وللتغلُّب على التهديد الذي يفرضه هذا الوضع على المجتمع، أشار

---

(٤٤) Ibid., p. 208, (1155a23-25).

(٤٥) Ibid., p. 208, (1155a25).

(٤٦) Ibid., p. 208, (1155a25-28).

(٤٧) Ibid., p. 250, (1167a38-40 and 1167b5). See Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, pp. 354-56.

(٤٨) Aristotle, *Ethics*, p. 250 (1167b5-10).

(٤٩) Ibid. p. 250, (1167b10-15).

أرسطو إلى أهمية المؤسسات التي تمثّل جزءًا من البيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة، مثل «الزواج وعلاقات القرابة والتجمُّعات الدينية والهوايات الاجتماعية»؛ إذ تساعد هذه الممارسات على إنتاج قاعدة «حياة اجتماعية مشتركة» عبر تدعيم أهمية القيم الأخلاقية العامَّة عبر عملية التنشئة *socialization*. وعندما تنشأ هذه القيم الأخلاقية المشتركة، ستنشأ بالتالي قاعدةٌ لحفظ الصداقة بين أعضاء المجتمع. وقال أرسطو إن هذه «المؤسسات [كالأسرة والجماعات الدينية] هي مجال عمل الصداقة... إنها الصداقة... التي تتشكَّل في أثناء السعي وراء الحياة الاجتماعية المشتركة»(٥٠). ففي هذا المناخ، يحافظ الناس على شكلٍ أساسيٍّ من التحضُّر والتمدُّن، ويصبح الراجح نتيجةً لذلك أن يؤدي هؤلاء الناس وظائفهم بطرقٍ تساهم في الصالح العام للمجتمع.

إن الصداقة باعتبارها أساسًا للجماعة، ستتيح لمختلف الناس ممَّن يؤدون وظائفَ مختلفةً مواصلةَ الحفاظ على التزامهم بالصالح المشترك. ومن ثمَّ، وبناءً على هذه الرؤية، كان من بين العيوب المهمَّة في أطروحة أفلاطون عدمُ جعله الصداقة فضيلةً مدنيةً رئيسةً في إقامة مدينةٍ عادلة، وفي إرساء دعائم الفضائل الأخرى التي تحدَّث عنها كالاعتدال والحكمة والشجاعة. لكن كما رأينا في الفصل السابق، فقد عالج أفلاطون في كتابه **القوانين** هذا القصور بجعله الصداقة عنصرًا مركزيًّا من عناصر الجماعة السياسية.

ب ـ العبودية والصداقة:

من توابع المواطنة أن تدعيم ممارساتها يقتضي وجود طبقة من غير المواطنين تؤدي جميع الأعمال الشاقة، بحيث يمكن للمواطنين ـ بتجنيبهم عبء هذه الأعمال ـ القيام بواجبات المواطنة على أكمل وجه. وقد منح أرسطو الرجال وقتًا يسمح لهم بأداء واجبات المواطنة، عن طريق تحويل الأعمال الخاصَّة بشؤون الأسرة والمنزل إلى كلٍّ من النساء والعبيد. في العادة، يمكن لوضع كهذا خلق عداءٍ وتمرُّد من جانب الطبقة الدنيا على الطبقة العليا. إلا أن الصداقة التي يمكنها أن تنشأ وسط أشخاصٍ غير متكافئين، أو بين أعضاء المجتمع من المواطنين وغير المواطنين (النساء،

---

(٥٠) Aristotle, *Politics*, p. 120, III:IX:13.

والأطفال، والعبيد)، من شأنها أن تمكِّنهم من الشعور بالانتماء المتبادل مع المواطنين من ذوي المكانة الأرفع. ومن سمات الصداقة بين غير المتكافئين في المكانة أن لكل طرفٍ في العلاقة وظيفة مختلفة يقوم بها حيال الطرف الآخر، وبقيام الشخص بوظيفته ينال شيئًا مما يحتاجه عبر التعاون مع الآخرين. وهذه الخبرة هي أساس أنواع «الحب *love*» المختلفة بين الناس(٥١) إذن مرةً أخرى، فحتى بين غير المتكافئين، يمكن أن تسود قيمٌ أخلاقية مشتركة، وتساعد هذه القيم على تبرير تفاوت المكانة. وعلى هذا الأساس، من الممكن أن تنشأ صداقةٌ بين السيد والعبد.

تبيِّن مناقشةُ أرسطو للعبودية ما يقوم به العبيد، وكيف يُستَعبد الناس بعلَّةٍ سائغة، وما الذي يعتبره هو علةً أخلاقيةً سائغةً للعبودية. إن العبد ـ في نظر أرسطو ـ شخصٌ لا ينتج أيَّ سلعٍ، ويخدم فقط في قضاء حاجات المنزل. فالحاجة إلى العبيد تتمثَّل في أدائهم كثيرًا من الأنشطة المرتبطة بالحياة المنزلية، وبتأديتهم لها يتوفَّر للأفراد (المقصود في هذه الحالة الذكور البالغون من أعضاء المنزل) وقت الفراغ اللازم للمشاركة في الشؤون السياسية والأنشطة العامَّة(٥٢).

ثمة نوعان من العلل الأخلاقية التي تسوِّغ العبودية: علَّة عرفية وأخرى طبيعية. ولا يقبل أرسطو إلا النوع الثاني. ففي استعباد الناس بالعرف أو التشريع، يُخضِع القويُّ الأضعفَ منه لسيطرته وحكمه، كما يحدث ـ على سبيل المثال ـ عندما تغزو دولةٌ دولةً أخرى وتستعبد مواطنيها. اعتبر أرسطو أن هذه العبودية العرفية ظالمةٌ لأسبابٍ عدَّة. **أولًا**: قد تكون الحرب التي تُغير فيها دولةٌ على دولةٍ أخرى وتستعبد مواطنيها حربًا قائمةً على أسس ظالمة، ومن ثمَّ يصبح استعباد الآخرين استعبادًا ظالمًا. **ثانيًا**: من الوارد ألَّا يكون المستعبدون ـ حتى في حربٍ عادلة ـ مستحقين للاستعباد مطلقًا. ومن هنا يدين أرسطو سلوك استعباد الناس بالحرب؛ لأن المرء قد يستعبدُ أناسًا يملكون القدرة على التفكير(٥٣).

---

(٥١) Aristotle, *Ethics*, p220, (1158b15-20).

تحدَّث أرسطو هنا عن الصداقة بين الرجل والمرأة، والابن والأب، وبين أي نوعٍ من الحكَّام والرعيَّة، وهو من الواضح أنه يتضمَّن أيضًا السيد والعبد.

(٥٢) Aristotle, *Politics*, p. 10, I:IV:4-5. Also see Barker commentary on page 11.

(٥٣) Ibid., pp. 15-16, I:VI:5-9. Also, Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, p. 348.

ومن هذا المنطلق، يتَّضح لنا مَنْ مِنَ الأشخاص يمكن استعباده ومن لا يجب. إن استعباد شخصٍ آخر لا يكون شرعيًّا إلا في وجود علاقة **طبيعية** بين السيد والعبد؛ علاقة يكونُ فيها العبد المفتقر لصفات التدبُّر خاضعًا لشخصٍ يمتلك هذه الصفات(٥٤). فمن غير الملائم استعباد شخصٍ لديه صفات التدبرٍ؛ لأن مثله سيحجم عن الاستفادة الكاملة من قدراته، ومن الجليِّ أن ذلك أمرٌ غير محمودٍ للعبد والمجتمع. ولكن يبقى أن العبيد لديهم قدر من العقلانية، وبرغم ضآلته إلا أنه قدر يسمح لهم باتباع أوامر من يمتلكون قدراتٍ عقليةً كاملة، وبموجب ذلك يملكون هم السلطة على العبيد. إن هؤلاء المفتقدين طبيعيًّا لبُعْد عقلانيٍّ **كاملٍ** إنما ينتفعون بعبوديتهم، فهم يحصلون على المنافع الضرورية لحفظ بقائهم، ويشاركون أيضًا في عملٍ نافعٍ للمجتمع. وينتفع السيد بدوره إذ يتفرغ للمساهمة في الشؤون العامَّة. وهنا تكون العبودية علاقةً طبيعيةً أو أخلاقية؛ لأنها تمنح كلا الطرفين ـ السيد والعبد ـ منافعَ مشتركةً. ومن ثمَّ، يرى أرسطو أن «هناك مصلحة جماعية وعلاقة صداقة بين السيد والعبد، عندما يكون كلٌّ منهما جديرًا بموقعه الذي يتولّاه»(٥٥).

إذن، فالعبودية سائغة من أجل تحقيق حكم ذوي القدرات العقلية ممَّن يمكنهم الاستفادة من الذكاء العملي استفادةً مثلى. فالعبودية وسيلةٌ لغايةٍ أسمى، وهي في حدِّ ذاتها ليست مؤشرًا على حالةٍ ظالمة أو غير أخلاقية. والسبب في ذلك أن أرسطو لا يتصوَّر حقوقًا للفرد، والتي تتطلَّب في ذاتها أن يكون جميع الأفراد على درجةٍ واحدة. وعلى الرغم من جهود أرسطو في إصلاح العبودية بنفيه حقَّ استعباد الأشخاص ذوي مهارات التدبُّر والتفكُّر ممَّن قد يؤسرون في الحرب، فقد ظلَّ قبوله العبودية شيئًا مقيتًا لدى مؤيدي المجتمع المدني في العصر الحديث(٥٦).

ج ـ المواطنة وتباين الإسهامات:

تُعَدُّ الدولة ـ المدينة شكلًا للمجتمع هدفه الرئيس «السعادة والهناء الحقيقيان»(٥٧). يجد فيها الأفراد الخيرات المشتركة التي يتقاسمها الجميع،

---

(٥٤) Aristotle, *Politics*, p 16, I:VI:9-10.

(٥٥) Ibid., p. 35-17, I:VI:9-10. Also, I:XIII:7 and Barker footnote.

(٥٦) On this point, see Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, p. 348

(٥٧) Aristotle, *Politics*, p. 120, III:IX:14

ووسائل الأمان المادي، وكذلك أساس حياةٍ أخلاقية فاضلة. لكن لا يمكن تحقُّق هذه الغايات المشتركة لحياة الدولة ـ المدينة، إلا إذا سلَّم الجميع بأن المواطنين المختلفين لا يساهمون بالقدر نفسه في سبيل تحقيق هذه الغايات، وأن الأكثر إسهامًا من المواطنين يجب أن ينالهم تكريمٌ أكبر. وخاصةً أن بعض المواطنين بحكم «تفوقهم المدني» الرفيع يعملون أكثر من مواطنين آخرين لأجل تحقيق الحياة «الصالحة» للجميع. ولذلك، يجب أن ينال هؤلاء الأفراد «نصيبًا أكبر في الدولة ـ المدينة»[٥٨]. ومن ثمَّ، فحتى إن كان الناس متساوين في المكانة الاجتماعية أو الثروة، فإن الشخص الأكثر مساهمةً في رفعة المجتمع يجب أن ينال مزيدًا من الاعتراف بإسهاماته. وبالمثل، فمن بين الناس غير المتساوين في المكانة الاجتماعية والثروة، يأتي الشخص الذي يساهم أكثر في «التفوق المدني»، وهو بالضرورة من يجب أن يكافأ بقدرٍ أكبر من سواه[٥٩].

لكن المكافآت المتفاوتة والقائمة على جدارة المساهمات قد يكون لها آثارٌ ضارة، على الرغم من أهميتها لحفظ الدولة ـ المدينة. إذ قد يثير من يحصل من المواطنين على مثل هذا الاهتمام المرتفع حقدًا وخصومةً لدى الأقل منه تقديرًا. وبحدوث ذلك، سيتقوَّض التوافق اللازم لتحقيق نظام صالح. إلا أن هذا الاحتمال المشؤوم من شأنه أن يتبدَّد بوجود الصداقة السياسية، التي تعني التزامًا عامًّا مشتركًا، يمثِّل أساسًا لمجتمعٍ يتعلَّم فيه كلُّ مواطنٍ احترامَ إنجازات المواطنين الآخرين وإسهاماتهم، ويدركون أنها إسهاماتٌ ضرورية لرفعة المجتمع. ولذلك، تُعَدُّ الصداقة فضيلةً مدنيةً مهمَّة تسمح للمواطنين بأن يتقبلوا دون ضغينةٍ وجودَ مستوياتٍ مختلفة من التقدير وفقًا للفروق بينهم في الإسهام في رفاه المجتمع.

د ـ الأسرة والمِلكيَّة الخاصَّة:

من شأن الرؤية التي قدَّمها أرسطو عن المواطنة والصداقة، أن تسهم في الحدِّ من الضرر الناتج عن الحقد كما ذكرنا؛ لكن تصوُّره عن الأسرة والملكيَّة الخاصَّة سيكون له الأثر نفسه. فكلتا المؤسستين مطلوبة لزيادة شعور الأفراد بأن حياتهم ذات قيمة، وتمثِّلان بُعْدين ضروريين لدولة ـ مدينة

---

(٥٨) Ibid., p. 120, III:IX:15.

(٥٩) Ibid., p. 120, III:IX:15.

جيدة التنظيم تؤمِّن الإحساس بالتضامن الجماعي بين أناسٍ متنوِّعين؛ مواطنين وغير مواطنين، نساءً ورجالًا.

يرى أرسطو أن مجتمع الحراس الأفلاطوني «رابطةٌ ضعيفة»(٦٠)، ورفض فكرة الأُسر المشاعية حيث الأطفال أبناء الجميع. وقال في هذا:

«يولي كثيرٌ من الرجال جُلَّ اهتمامهم لما يخصهم، ونراهم أقلَّ عنايةً بما هو عام وشائع. أو أنهم لا يهتمون بما هو شائع إلا بقدر ما يتعلَّق بهم... وتعني خطةُ أفلاطون أن كلَّ مواطنٍ سيكون لديه المئات من الأبناء، ولن يكونوا أبناء كلِّ مواطنٍ على حدة. ومن ثمَّ سيكون كلُّ الأطفال أبناءً لكل ولأي أبٍ. والنتيجة أن كلَّ ابنٍ لن يجني سوى الإهمال، وبالقدر نفسه من كلِّ أبٍ»(٦١).

إن خطَّة أفلاطون ستُضعف الروابط الأسرية إلى درجةٍ يغيب فيها لدى كلِّ أبٍ أيُّ شعور قويٍّ ليعامل كلَّ «الأبناء» الآخرين في مجتمع الحراس باهتمامٍ وعناية شديدين. وبالمثل، لن يشعر أيُّ ابنٍ في مجتمع أفلاطون بأيِّ علاقة انتماءٍ للآباء(٦٢) وهذه النتيجة التعسة من شأنها أن تساهم ولا بدَّ في سيادة شعور بالنقمة وسط كثيرٍ من الآباء تجاه الجماعة.

وفيما يتعلَّق بالملكيَّة الخاصَّة، قال أرسطو إن الناس عندما يملكون «مساحة مصلحة مستقلة» لهم، يكونون أكثر استعدادًا لتفادي المشاحنات والخلافات بين بعضهم البعض. كذلك من الوارد أن يزداد اهتمام الناس وتتكثَّف أنشطتهم عند السماح بالملكيَّة الخاصَّة؛ «وذلك لأن كل فردٍ سيشعر وقتها بأنه يبذل نفسه فيما يملكه»(٦٣). هذا بالإضافة إلى أن أرسطو يرى أنه لا سبب يقضي بأن الملكيَّة الخاصَّة لا يمكن استغلالها في تدعيم أغراضٍ اجتماعية عامَّة، على عكس ما ظنَّ أرسطو أن أفلاطون يقصده. فالناس يمكنهم استغلال ما يملكونه بطرقٍ تنفع المجتمع بأكمله. ورأى أرسطو أن «النظام الأفضل (من نظام أفلاطون) هو الذي تكون فيه

(٦٠) Ibid., p. 47, II:IV:7.

(٦١) Ibid., p. 44, II:III:4-5.

(٦٢) المرجع السابق، ص٤٧، II:IV:7 «لن يضطر الأب إلا نادرًا أن يقول: ابني، كذلك الابن لن يقف في موقفٍ يدعوه أن يقول: أبي، إلا نادرًا جدًّا».

(٦٣) Ibid., p. 49, II:V:6.

الممتلكات في حيازةٍ خاصَّة لكنها مكرَّسةٌ لأغراضٍ مشتركة. ومن ثمَّ، تصبح وظيفة المُشرِّع الأنسب هي جعل الرجال مستعدين للتعامل مع ممتلكاتهم وفق هذه الطريقة»[٦٤].

وبحكم ما قدَّمه أرسطو من حقيقة أن الملكيَّة الخاصَّة تمدُّ الناس بمجالٍ منفصل، سيبدو للوهلة الأولى كما لو كان أرسطو يضع الأساس لمجتمع مدنيٍّ. لكنه بربطه الناس بالاستغلال العام لملكيَّة الفرد، يؤكِّد أن المجالَ المنفصل الخاصَّ بالمجتمع المدني لن تقوم له قائمة. فما يعنيه أرسطو فعليًّا بالمجال المستقل، هو مجرَّد مساحة يمكن فيها لأصحاب الأملاك أن يدَّعوا ملكيتهم إياها، لكنها ليست مساحةً تتيح للأفراد استقلاليةً ومدى واسعًا من الخيارات الخاصَّة كما هو الحال في المجتمع المدني، وخاصةً المجتمع المدني الليبرالي الذي وصفناه في الفصل الأول.

فضلًا عن ذلك، وبناءً على موقف أرسطو من أفلاطون، قد يبدو أنه مال نحو الاعتقاد بأن أفلاطون كان يدعو إلى منظومةٍ من الحيازة الجماعية للممتلكات تتعدَّى الحراس إلى جميع أفراد المجتمع. لكن الأمر في حقيقته لم يكن كذلك؛ فكما رأينا، كان من شأن أفلاطون أن يقبل بالملكيَّة الخاصَّة لكثيرٍ من الناس من غير الحراس. علاوة على ذلك، قَبِل أفلاطون - كأرسطو - بفكرة إمكانية كبح الشهوة والتحكُّم فيها بشكلٍ سليم عبر التدريب الأخلاقي. وفي هذه الحالة، وكما قال أرسطو فإن «الصلاح الأخلاقي. . . سيضمن أن ملكيَّة كل فردٍ ستعود بالنفع على الجميع، بنفس روح المثل القائل إن «خيرات الأصدقاء خيراتٌ للجميع»»[٦٥]. ومن ثمَّ، فإن مفهوم «هذا ملكي» يجب أن يُنظر إليه عند أرسطو - كما كان عند أفلاطون - باعتباره يحمل فهمًا بأن الشخص مسموحٌ له بامتلاك ثروةٍ شخصيَّة بشرط أن يستخدمها للنفع الجماعي.

٥ ـ الدساتير: العادلة والظالمة:

يتعلَّق دستور الدولة ـ المدينة بالعديد من سمات المجتمع السياسي المهمَّة. فالدستور ينقسم إلى مناصب، لكلٍّ منها سلطاتٌ معيَّنة فيما يتعلَّق

(٦٤) Ibid., p. 50, II:V:8.

(٦٥) Ibid., p.49, II:V6.

بأهداف المجتمع وقيمه المشتركة(٦٦). ومن ثمَّ، فإن الدستور هو «تنظيمٌ لمناصبَ في الدولة، يوضع بمقتضاه منهج توزيع هذه المناصب، وتُحدَّد السلطة ذات السيادة، وتُعيَّن طبيعة الغاية التي ستسعى وراءها الرابطة وكل أعضائها»(٦٧). فضلًا عن أن أيَّ دستور يتأثر إلى حدٍّ بعيدٍ في سماته بالطبقات الاجتماعية والاقتصادية التي تهيمن على المجتمع(٦٨) لأن الدساتير سوف تختلف باختلاف الطبقات المهيمنة. ومن ثمَّ ومع تنوُّع الدساتير، فمن الطبيعي أن نسأل ما الذي يجعل للدستور قيمة؟ هنا نجد أرسطو واضحًا في إقراره بأن الدساتير التي تُعلي من المصلحة العامَّة هي وحدها «الدساتير الصالحة». أما ما عداها من دساتير ترفع من شأن المصالح الشخصية للطبقات الحاكمة، فهي محض «انتكاسات»(٦٩).

استخدم أرسطو العامل الطبقي وعامل احترام المصلحة العامة أساسًا لوصف الدساتير المختلفة وتقويمها. فالأنواع الثلاثة الصالحة من الدساتير هي الأنواع القائمة على احترام المصلحة العامة. وهي: الحكومات المَلكية *kingships*، والأرستقراطية *aristocracies*، والدستورية *polities*(٧٠). نجد الطبقة المهيمنة في النوع الأول يمثِّلها الملك، وفي النوع الثاني تمثِّلها مجموعة من الأشخاص ذوي الجدارة، وفي النوع الثالث يمثِّلها المجموع فيما اصطلح على تسميته فيما بعد **بالطبقة الوسطى**. أما الانتكاسات الثلاث لهذه الصيغ، فهي: الحكم الطغياني *tyrannies* والحكومة الأوليغاركية *oligarchy*، والحكومة الديمقراطية *democracy*. والطغيان هو حكمُ فردٍ واحدٍ فاسد، والأوليغاركية هي حكم الأغنياء ممَّن حدَّدوا الصالح العام بطريقة تنفعهم هم فقط،

(٦٦) Ibid., pp. 110-111, III:VI:1-6.

(٦٧) Ibid., p. 156, IV:IL10.

(٦٨) Ibid., pp. 108-09, III:V:5-7.

(٦٩) Ibid., p. 114, III:VII:2.

(٧٠) اختلف أساتذة الفلسفة في ترجمة مفهوم Polity؛ نظرًا لكونه يعني حرفيًّا: (الكيان السياسي)، مما يشير ضمنًا إلى أن أرسطو يقصر السياسة على هذا النوع من الحكومات. فنقحَره بعض الأساتذة إلى (بوليتيا) كالدكتورة أميرة حلمي مطر، واختار الدكتور زكي نجيب محمود ترجمته إلى (الحكومة الدستورية)، وقد اخترنا في ترجمة الكتاب استخدام لفظ (الحكومة الدستورية) تبعًا للدكتور زكي نجيب، بناءً على وصف أرسطو لهذا النوع من الحكومات. انظر: **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٥، ١٩٩٥، ص٣٢ وما بعدها؛ **تاريخ الفلسفة الغربية**، برتراند راسل، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، مج١، ص٢٩٩ وما بعدها. [المترجم]

والديمقراطية هي حكم الكثرة، وفي هذه الحالة هم الفقراء(٧١). سنناقش كلَّ شكلٍ على حدة؛ لنميِّز الصالح من الطالح.

إن النوع الأكثر قربًا للنموذج الإلهي من بين الدساتير الصالحة هو المَلَكيَّة(٧٢). وهي أقرب في طبيعتها لنظام أرستقراطيٍّ؛ لأنها حكم «الطبقات الأفضل»، وبالتالي تمثِّل الجدارة فيها كَما في النظام الأرستقراطي أساسَ الحكم. فضلًا عن أن المَلَكيَّة تصون ثروة المُلَّاك من «المعاملة الظالمة» التي قد يجدونها ممَّن يسلبونهم أملاكهم. وفي الوقت نفسه، يحمي المَلِك بقية المجتمع من «الغطرسة والقمع»(٧٣). وقال أرسطو أيضًا إنه من الأفضل للملوك أن يتقبلوا حكم القانون أساسًا لنظام حكمهم. «فحكم القانون مفضَّل... على حكم مواطنٍ واحدٍ بمفرده». ومضى أرسطو في قوله إن «القانون... يُروِّض بروحه الخاصَّة مَن في المناصب»، ومن ثَمَّ يمكِّن حكمُ القانون الحكَّامَ من البتِّ في القضايا بصورة عادلة(٧٤). ففي مجتمع يحكمه القانون، يكون «الحُكم لله والعقل». لكن حينما يحكم الرجال بأنفسهم، يقع المجتمع تحت سلطة «البهيمية»(٧٥) فحيثما يحكم الرجال دون أي اعتبار لحكم القانون، ستكون الشهوة والانفعالات الخارجة عن السيطرة هي القوى السياسية الرئيسة في المجتمع، لا العقل.

أما الصيغة المنحرفة من المَلَكيَّة، فهي الحكم الطغياني. حيث يضع الطاغية السعيَ وراء مصلحته في المقدمة، دون أي اعتبار للمصلحة العامَّة. وهو ـ شأنه شأن الأوليغاركي ـ يملك ثروةً عظيمةً مما يوفِّر له جيشًا ورفاهياتٍ. لا يثق الطاغية في الجماهير ويبذل كلَّ جهدٍ لتجريدهم من الأسلحة(٧٦)، ويمكنه محاولة البقاء في السلطة عبر التفرقة بينهم بحيث لا تتشكَّل بينهم معارضةٌ موحَّدة، أو عبر اتخاذ مسارٍ أرفع شأنًا، يقترب فيه من مكانة الملك. ونجده في هذه الحالة الثانية مكرِّسًا نفسه لدعم المصلحة العامَّة؛ ومن خلال اتسامه بالاعتدال، يكتسب تأييد الجماهير والأرستقراطيين معًا(٧٧).

---

(٧١) Ibid., pp. 114-115:III:VII:3-5.

(٧٢) Ibid., p. 158, IV:II:2.

(٧٣) Ibid., p. 236, V:X:9

(٧٤) Ibid., pp. 146, III:XVI:3-5.

(٧٥) Ibid., pp. 146, III:XVI:3-5.

(٧٦) Ibid., pp. 236-37, V:X:9-11.

(٧٧) Ibid., p. 246, V:XI:16-17, also, p. 249, V:XI:33.

أما الأرستقراطية، فكما أشرنا فهي حكم القلَّة من ذوي الجدارة(٧٨). والصيغة المنحرفة منها هي الأوليغاركية، التي تمثِّل نمطًا من الحياة يحكمُ فيه الأثرياء بقية المجتمع لمصلحتهم هم، دون اعتبار لحكم القانون. وتختلف الأوليغاركية عن الديمقراطية في أن فيها يحكم الأغنياء، أما في الديمقراطية فالفقراء هم الحكَّام(٧٩). يدفع أرسطو بأنه إن أراد الأوليغاركيون الاستمرار [في الحكم]، فيجب أن يُصلحوا من أنفسهم، فيسمحوا لكل أصحاب الأملاك بتولي مناصب سياسية. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن يكونوا على استعدادٍ لشغل أهم المناصب العامَّة دون مقابل، بحيث يبدو لبقية المواطنين ممَّن أُقصوا من تولي المناصب أن الموظفين العموميين يضعون الصالح العامَّ على رأس الأولويات(٨٠).

انتقل أرسطو بعد ذلك إلى مناقشة الحكومة الدستورية، باعتبارها «أفضل دستور ونمط حياة بالنسبة إلى غالبية الدول والناس»(٨١). ففي الحكومة الدستورية أرضٌ محايدة بين القوتين المتنافستين في المجتمع، أي بين الرؤيتين الطبقيتين في حالتنا هذه(٨٢). إذ تعمل الطبقة الوسطى في الحكومة الدستورية دور القوة الملطِّفة بين طبقتين متباعدتين تتنافسان فيما بينهما؛ تمثِّل إحداهما مصالح فئة أوليغاركية، وأخرى تمثِّل مصالح الديمقراطية. وبشكلٍ عام، يبدو أن لدى بعض الحكومات الدستورية ميلًا للديمقراطية، في حين تميل حكوماتٌ دستورية أخرى إلى التشبُّه بالأوليغاركية(٨٣).

لكن على أية حال، تعتبر الحكومة الدستورية أساسَ صورةٍ معتدلة من السياسة. وقال أرسطو إن من يفضِّل من الأفراد أن يحيا حياةً معتدلةً يكونون «الأكثر استعدادًا للإصغاء إلى صوت العقل»(٨٤). فهؤلاء يسعون لتجنُّب التطرف، ويقيمون حياتهم على قاعدة متوسطة، في قلب الحياة الفاضلة

(٧٨) Ibid., pp. 175-76, IV:VIII:7.
(٧٩) Ibid., pp. 115-16, III:VIII:4.
(٨٠) Ibid., pp. 272-73, VI:VII:4-5.
(٨١) Ibid., p. 180-181, IV:XI:1, Italics in text.
(٨٢) Ibid., pp. 180-81, IV:XI:4-8.
(٨٣) Ibid., p. 175, IV:VIII:3.
(٨٤) Ibid., p. 181, IV:XI:5.

وروحها. وفي الواقع، تنعكس هذه الطريقة المعتدلة في الحياة على المجتمع من خلال حقيقة مفادها أن قوامَ الحكومة الدستورية طبقةٌ متوسطةٌ تقع في منتصف الطريق بين الأغنياء والفقراء. فالناس في أيٍّ من هذين المعسكرين ـ أغنياء أو فقراء ـ متحمِّسون غالبًا لإعلاء غاياتهم الشخصية، ولا يمكنهم اتباع حكم العقل. فالأغنياء يميلون إلى أن يكونوا أكثر عنفًا، وهم في مغبَّة ذلك قد ينخرطون في «جرائم خطيرة»، فيما قد يسقط الفقراءُ فريسةً لـ«جرائم التشرُّد والتسوُّل»(٨٥).

ومن الواضح أنه في النظامين كليهما، لن يتسنَّى للمواطنين أن يخضعوا لحكم قوانين عادلة. فالأغنياء وبسبب امتلاكهم كثيرًا من الامتيازات، لن يلتزموا أبدًا باحترام القوانين العادلة والتمسُّك بها. والفقراء ممن يعوزهم جميع الامتيازات سيملأ أرواحَهم الحقدُ والخِسَّة، ومن ثَمَّ لن يستطيعوا ترسيخ قوانين عادلة. وحيثما تسود هاتان الطبقتان لن تصبح الدولة إلا عراكًا دائمًا بين الفقراء والأغنياء؛ وضعًا لا نجد فيه إلا «عبيدًا وأسيادًا فقط؛ دولة أحد وجهيها الحقد والآخر الازدراء». ومضى أرسطو قائلًا: «حينئذٍ لن يبقى من روح الصداقة، أو مزاج المجتمع السياسي ما يمكن محوه، فالمجتمع يقوم على الصداقة، لكن إذا ما حلَّت العداوة بدلًا منها فإن الناس لن يسيروا حتى في الطريق نفسه»(٨٦).

من ناحية أخرى، نجد أعضاء الطبقة الوسطى «أقل الجميع معاناةً من الطموح» وأكثرهم مقدرةً على الحكم بما يُعلي من شأن الصالح العام وإرساء القوانين الصالحة التي يجب أن تسود في المجتمع. إذن، فالطبقة الوسطى تبدو أقدر على إرساء قيم أخلاقية مشتركة تمثِّل أساسًا للصداقة وروح الانتماء الجماعي بين مختلف طبقات المجتمع.

وكذلك القيم الأخلاقية المشتركة التي ستعليها الحكومة الدستورية على يد الطبقة الوسطى، واضحةٌ هي الأخرى. «إنها دولة تهدف لأن تكوِّن... مجتمعًا من الأشخاص المتساوين والنظراء (ممَّن يمكنهم أن يكونوا أصدقاء وأقرانًا)، والطبقة الوسطى تفوقُ ما عداها في امتلاكها هذه التركيبة. ويستتبع

(٨٥) Ibid., p. 181, IV:XI:5.
(٨٦) Ibid., p. 181, IV:XI:7; also, IV:XI:6.

ذلك أن يصبح مقدرًا للدولة التي تقوم على الطبقة الوسطى أن تكون الأفضل تنظيمًا»[٨٧]. تناضل الحكومة الدستورية من أجل المساواة عبر توزيع الملكيَّة. وبالفعل، فإن السبب الرئيس في نجاح الحكومة الدستورية هو قيامها على «[توزيع] معتدلٍ وملائم للملكيَّة»[٨٨] ففي مجتمع يُساء فيه توزيع الملكيَّة وتمتلك فئةٌ قليلة الكثيرَ منها، بينما لا يملك الباقون شيئًا، تضعفُ فرصة انتشار روح الجماعة. وبدلًا من ذلك، سيتحوَّل المجتمع إمَّا إلى الأوليغاركية (حكم قطاعاتٍ صغيرة من المجتمع تحوز معظم الممتلكات) وإمَّا إلى «ديمقراطية متطرفة» (حكم الفقراء لبقية المجتمع). فضلًا عن أن ردَّ الفعل تجاه أيٍّ من أشكال النُّظم الظالمة هذه قد يفضي بالمجتمع إلى الحكم الطغياني[٨٩].

وللأسف، نادرًا ما يتحقَّق هذا النوع من الحكومات الدستورية؛ لأنه دائمًا ما يغلب أحد الميلين، إمَّا إلى الأوليغاركية وإمَّا إلى الديمقراطية المتطرفة. وهو ما يرجع غالبًا إلى ضآلة الطبقة الوسطى، أو لوجود عداوةٍ حادَّة بين الجماهير الفقراء وبين الأغنياء[٩٠].

٦ ـ الديمقراطية والتشاور العامُّ:

بما أن الحكم الطغياني هو الشكل الأكثر انحرافًا من بين الأنظمة الظالمة وتتلوه الأوليغاركية، فإن الديمقراطية هي «الأكثر اعتدالًا» بين أسوأ الأنظمة، ومن ثمَّ فهي «أقل [الأنظمة الظالمة] شرًّا»[٩١]. والديمقراطية هي شكل من أشكال الحكومة يقوم على حكم الفقراء، و«الأحرار مولدًا»؛ أي: السواد الأعظم من الناس[٩٢].

فضلًا عن ذلك، تؤكِّد الديمقراطية على تصوُّرين للحرية. التصور الأول أن الأفراد يجب أن يشتركوا في تداول سلطة الحكم[٩٣]، مما يعني أن

(٨٧) Ibid., p. 181, IV:XI:8.
(٨٨) Ibid., p. 182, IV:XI:11
(٨٩) Ibid., p. 182, IV:XI:11.
(٩٠) Ibid., p. 183, IV:XI:16-17.
(٩١) Ibid., p. 158, IV:II:2.
(٩٢) Ibid., p. 164, IV:IV:6.
(٩٣) Ibid., p. 258, VI:II:1-2.

المواطنين يجب أن تُتاح لهم فرصة المشاركة في المناصب العامَّة، فضلًا عن ضرورة سيادة رؤية المواطنين الجماعية حول قضايا كطبيعة القانون. وهنا، بخلاف ما ذكره أفلاطون في جمهوريته من أن الفلاسفة يجب أن يحكموا، اعتقد أرسطو إمكانية أن يؤدي تشاور الناس مع بعضهم البعض إلى أفضل القرارات، كما اعتقد أنه حتى إن لم يكن الفرد في نفسه قاضيًا أفضل من أحد المتخصِّصين، فإنه عندما يلتقي الأفراد معًا ويصلون إلى أحكامهم بالتشاور، فإنها ستكون أفضل أو على الأقل ليست أسوأ من تلك التي سيصدرها من يسمون بالمتخصِّصين. إذ يقول أرسطو إنه «من الوارد ـ في حقيقة الأمر ـ أن يكون الفرد في نفسه قاضيًا أسوأ من المتخصِّصين؛ لكن عندما يجتمع الكلُّ يكونون أفضل من المتخصِّصين، أو على الأقل ليسوا أسوأ منهم»(٩٤).

هذا بالإضافة إلى أن هناك كثيرًا من مجالات الاهتمام لا يكون فيها المتخصِّصون حكَّامًا أفضل من غير المتخصِّصين، أو ممَّن يمكن تسميتهم بالمواطنين العاديين. ودلَّل أرسطو على ذلك قائلًا: «إن المنزل... شيء لا يمكن أن يكون فهمه حكرًا على البنَّائين دون غيرهم»(٩٥) وبمدِّ هذا المثل على استقامته في مجال السياسة، فمن الوارد أن يكون المواطنون العاديون، المتشاورون معًا، على مستوى عالٍ من الجودة إن لم يكونوا أفضل من المتخصِّصيين، على مستوى اتخاذ الأحكام بصدد الموضوعات السياسية، الداخلية أو الخارجية. وربما أحد أسباب هذه الرؤية ينبثق من معالجة أرسطو للذكاء العملي. فكما يتذكَّر القارئ، فإن الذكاء العملي لا يُعنى بتقديم نظرية ذات نظام متطوِّر من القواعد المفسرة للأحداث؛ بل على العكس من ذلك، إنه يصِف نماذجَ وتوجهاتٍ تقدِّم إرشاداتٍ لصياغة القوانين أو المسائل العامَّة الأخرى والتفكُّر فيها. وهنا نؤكِّد أن عملية تحديد هذه التوجهات ليست علمًا دقيقًا للغاية، ويصعب تحديد نمط سلسلةٍ من الأحداث نظرًا لتدفقها. لكن حين يشترك الناس في هذه المحاولة معًا، يكونون قادرين على المقارنة والمضاهاة بين الرؤى؛ وفي أثناء ذلك، من الراجح أنهم سيخلقون صورةً أكثر دقةً عن الأحداث، لتكون أساسًا للقوانين

---

(٩٤) Ibid., p. 126, III:XI:14.

(٩٥) Ibid., p. 126, III:XI:14.

التي سيرضون بها في النهاية. ولذلك، عندما يقول أرسطو إن الأغلبية في النظام الديمقراطي هي التي تحدِّد النتائج، وإن رؤيتها هي «تعبير عن العدالة»؛ ينبغي فهم ذلك بأن قرار الأغلبية سيصدر عن عملية التشاور العام. تشكِّل هذه العملية رؤى الناس؛ إذ يكون حكمهم الناتج قائمًا على تقديرٍ ذكيٍّ للإشكاليات، في مواجهة التفاعل الوجداني[٩٦].

كذلك من الراجح أن تتفادى هذه المقاربة في الحكم أيَّ اضطرابٍ سياسيٍّ. إذ يرى أرسطو أن مقاربة أفلاطون في الحكم التي تجعل مجموعةً واحدةً من المواطنين حكَّامًا أبديين للدولة، تحرم المواطنين من فرص المشاركة في تولي المناصب. ومن شأن ذلك الوضع أن «يولد استياءً وشقاقًا حتى بين من لا يملكون موقفًا بعينه من عناصر المجتمع، وبالأحرى سيسبِّب شقاقًا بدرجة أكبر وسط الأعضاء ذوي الطموح المرتفع، والعسكريين»[٩٧]. وبذلك لن يستطيع أفلاطون ـ في رأي أرسطو ـ الإبقاء على القيم الأخلاقية المشتركة بين المواطنين، والتي يمكنها وصل المصالح المختلفة في المجتمع وخلق أواصر الانتماء والصداقة التي اعتقد أرسطو بضرورتها لتأسيس مجتمعٍ سياسيٍّ صحيٍّ وعادل.

إن رؤية أرسطو للتشاور العام، يمكن بالتأكيد أن تتحقَّق من خلال منظور أخلاقيٍّ، يؤكِّد على البحث عن أرضيَّة بينيَّة كملمحٍ مهمٍّ للجمهور والحياة الجماعية. وكذلك، تستبق هذه النظرة للتشاور العام ما نعرضه طوال هذا الكتاب عن التفكير في المجتمع المدني، ولا سيما عند مناقشة أفق نشأة العقل العام في الفصول المتعلِّقة بروسو وهيغل وكانط ورولز؛ إذ سنناقش شكلًا من أشكال التعقُّل يتعلَّم فيه الأفراد استشارة وجهات نظر الآخرين أساسًا لتطوير وجهات نظرهم هم أنفسهم، وتشكيل إجماع المجتمع فيما يخص مسألة معينة. وهذه الخبرة أساسيةٌ لإعلاء ما سميناه في الفصل الأول **بالاحترام المتبادل**، أو قدرة الناس على فهم رؤى وآراء من يختلفون عنهم.

يتمثَّل التصور الثاني للحرية في النظام الديمقراطي في ضرورة امتلاك الأفراد الحرية في أن «يحيوا كما يحلو لهم». «فتلك الحياة ـ كما يقول

(٩٦) Ibid., p. 258, VI:II:2.

(٩٧) Ibid., p. 54, II:V:25.

الديمقراطيون ـ هي وظيفة الرجل الحر، كما أن وظيفة العبد هي **ألَّا** يحيا كما يحلو له»[٩٨]. ووفق هذه الصيغة، يحيا الأفراد متحرِّرين من تدخُّل الحكومة. وكذلك تساهم هذه الرؤية في إرساء نظامٍ من الحرية يشمل المساواة، فإن أمكن تحرير شخصٍ واحد، أمكن تحريرُ الجميع. لكن يبدو أن حياة المرء كما يحلو له ستتعارض دائمًا مع الرؤية الأولى للحرية، والتي تشدِّد على أن الأفراد يجب عليهم المشاركة في عملية التشاور العام حول القضايا الكبرى. ولإنجاز هذا الهدف، يجب على الناس تقبُّل حقيقة ما يتحتَّم عليهم في بعض الأحيان من التخلِّي عن فكرة الحياة كما يحلو لهم؛ وذلك من أجل المساعدة في تحقيق إجماعٍ على قضايا عامَّة مهمَّة. عندئذ فقط، يمكن المحافظة على القيم الأخلاَقية المشتركة التي تمثِّل أساس استمرار أواصر الصداقة.

لقد قدَّم أرسطو نصيحةً عن كيفية تحسين الديمقراطية، والاتجاه بها نحو نظامٍ يتميَّز بالصلاح والاستقرار. فذهب إلى ضرورة ضمان مستوى رخاءٍ دائمٍ للطبقات الدنيا. «فالفقر هو سبب عيوب الديمقراطية». والرخاء يمكن تحقُّيقه عن طريق توزيع الفوائض في صورة «مِنح شاملة للفقراء»[٩٩] وبذلك، كان لأرسطو أن يأمل في جعل الديمقراطية أقربَ للحكومة الدستورية؛ لأن هذا الوضع سيرجح تقوية الصداقة، ومن ثمَّ سيصون الخبرة الجماعية الضرورية لضمان مجتمعٍ صالح. وفي ذلك الوضع، يمكننا تصوُّر درجة من الثقة تكفي لإجراء التشاوُر العام الذي تتطلبه الديمقراطية من مواطنيها.

لا شكَّ أن مناقشة أرسطو لأهمية التشاور العام في عملية سَن القوانين، تدعم وجهة نظره التي أبداها في شرحه لنظام الحكومة المَلكيَّة؛ إذ يرى أن الحكومة في المجتمع يجب أن تقوم على حكم القانون، لا على السلطة الشخصية لحكام بعينهم. فالسلطة الشخصية، سواء مارسها شخصٌ واحد أو هيئة من الأشخاص، ينبغي ألا تُستخدم إلا في مسألة ما لا تغطيها القوانين لصعوبة وضع قواعد عامَّة يمكنها تغطية جميع الاحتمالات. وفي تغليبه الشديد لحكم القانون على حكم الأفراد، كشف أرسطو عن اقتناعه بأن

(٩٨) Ibid., p. 258, VI:II:3, Italics in text.

(٩٩) Ibid., pp. 268-69, VI:V:8.

«السيد الأعلى» يجب أن يكون حكم «القوانين التي سُنَّت بشكلٍ صحيح» على حدِّ تسميته. فما هي تلك القوانين التي سُنَّت بشكلٍ صحيح؟ إنه سؤالٌ وعر؛ لأنه نظرًا لاعتماد الدساتير المتنوِّعة على طبقاتٍ اجتماعية بعينها، فإن القوانين قد تنحاز إلى هذه الطبقة أو تلك. إلا أن أرسطو أجاب بالإشارة إلى أهمية الدساتير الصالحة في إنتاج قوانين صحيحة. وقال إن القوانين العادلة هي تلك القوانين التي يجب أن تكون «في انسجامٍ مع الدساتير الصالحة»[١٠٠].

وبناءً على تأكيد أرسطو على ضرورة السماح للناس العاديين بأن يحلوا محلَّ المتخصِّصين في عمليات التشاور العام، قد يبدو أن شرطَ سَنِّ القوانين بالتشاور العام بين المواطنين هو أحدُ أهم المعايير التي يقاس عليها مدى عدالة الدساتير. فبدعمه لفكرة حكم القانون، نادى أرسطو بالحكم القائم على تشاور المواطنين كأحد الأُسس المهمَّة لحكومة دستورية عادلة. ونراه في سبيل ذلك، يفصح مرةً أخرى عن رؤيةٍ للحياة السياسية توسِّع الرؤية التي وجدناها عند أفلاطون.

٧ ـ أرسطو والمجتمع المدني:

يظلُّ من الضروري ـ رغم التأكيد على أهمية التشاور العام بين المواطنين ـ إدراك أن رؤية أرسطو للمجتمع قد استبعدت كثيرين من المشاركة الكاملة في الحياة العامَّة، كما رأينا فيما يتعلَّق بالنساء والعبيد. بالإضافة إلى ذكره أن الحرفيين وأصحاب الحوانيت المنخرطين في أنشطةٍ كانت تُعَدُّ «وضيعةً وغير ملائمةٍ للصلاح. . . في دولة ذات دستور مثاليٍّ»، لا يمكنهم أن يصيروا مواطنين مشاركين بشكلٍ كاملٍ في الحكومة. فمهامٌّ من هذا النوع كالفِلاحة، يجب أن تؤديها طبقةٌ منفصلةٌ من الناس، بحيث يتفرَّغ الآخرون الموكل إليهم دور المواطنين للمشاركة في الحكومة. «فالتفرُّغ ضروريٌّ لزيادة الخير والقيام على الأنشطة السياسية»[١٠١].

ويرى أرسطو أن من يقومون بأعمال المجتمع الضرورية، لن يستطيعوا

(١٠٠) Ibid,, p. 127, III:XI:19-21.

(١٠١) Ibid., p. 301, VII:IX:3-4.

الحصول على فرصٍ لتطوير قدراتهم العقلية. ولذلك، فحتى أفضل المدن لن تقدِّم الحياة الإنسانية نفسها للجميع. تعني هذه الرؤى أن أرسطو اعتقد أنه لكي يحقِّق المجتمع أغراضه الجماعية، فيجب أن يُحرم بعض الناس من العدالة الممنوحة لغيرهم. وللمفارقة، ينشأ عن هذه الظروف فضيلةٌ معيَّنة. فهذه المقاربة تسمح لأرسطو بتحديد القيود المفروضة على سلوك الإنسان. وبمعرفة المشرِّع لهذه القيود، سيكون على وعي بأنواع القيود التي يجب أن يناهضها في سبيل تحقيق مجتمعٍ أكثر عدالة[١٠٢].

ترى ما الذي يمكن أن يجعل أرسطو يتحدَّى القيود التي تنطوي عليها وجهة نظره حول المجتمع؟ من الممكن أن التزامه بالصداقة كان من شأنه تشجيعه على إعادة التفكير في رؤيته الخاصَّة بالتراتبية الطبقية. فكما رأينا، فإنه بغير الصداقة، لا أساس للمجتمع. تقوم الصداقة عند أرسطو على قيم أخلاقية مشتركة بين أعضاء المجتمع باختلاف مشاربهم. لكن عندما تكونَ هذه القيم الأخلاقية سببًا في قيودٍ صارمة وعميقة وصراعاتٍ في المجتمع، يتعيَّن على المرء أن يتساءل ما إذا كان لهذه القيم صلاحية أخلاقية وعقلانية بالفعل أم لا. إذ كيف يمكن لقيم تقسِّم الناس وفق خطوطٍ توحي بفقدان الإنصاف والعدل، أن تعتبر قيمًا أخلاقية؟ فضلًا عن أن المرء إذا خلص إلى خلوِّ تلك القيم من المصداقية الأخلاقية، فإن المجتمع سيفتقد كلًّا من هذه القيم الأخلاقية المشتركة والصداقة التي تنبني على هذه القيم. ومن ثمَّ لن يجد أرسطو - الذي عوَّل على جعل الصداقة أساسًا للمجتمع - بدًّا إلا في إصلاح القيم الأخلاقية للمجتمع، بحيث يمكن توفير قيم عادلة. فإن نجح في ذلك، يمكن حينها إنقاذ كلٍّ من الصداقة وروح الجماعة.

لكن على أية حال، لو اتخذ أرسطو هذا المسار، لكان بذلك يسير على هدى أفلاطون. فكما رأينا في الفصل السابق، انتقد أرسطو أفلاطون لميله نحو فرض تصوُّر فلسفيٍّ عن الحقيقة على المجتمع بأكمله. في المقابل، سيبني أرسطو مجتمعًا عادلًا من أسفل لأعلى، لا العكس. لكنه في سيره على هذا المسار، نراه فعليًّا يتبع أفلاطون بهيئته في **القوانين**. لنتذكَّر أن أفلاطون، وفي تحولٍ عن نهجه في **الجمهورية**، قد جعل الفاعل الرئيس هو

---

(١٠٢) On this point, see Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, p. 347.

القائد السياسي، وليس الملك ـ الفيلسوف. وقد فعل أفلاطون ذلك؛ لأنه أدرك أن فلسفته في أيدي الأفراد الأقوياء قد تشكِّل عقبةً في سبيل العدالة. فمن يفرضون الحقيقة على المجتمع ـ بصرف النظر عن الخسائر ـ يحرِّكهم دافع الحاجة الدائمة للسيطرة على جميع جوانب المجتمع. فكلما سعوا إلى السيطرة، تحتَّمت زيادة أملاكهم؛ وكلما زادت قوتهم، زاد احتمال صنعهم قراراتٍ تسفر عن نتائج تسير عكس اتجاه العدالة.

على عكس ذلك، يجسد القائد السياسي بهيئته في **قوانين** أفلاطون الحكمةَ العملية الأرسطية. فهو يقرُّ بأن تحقيق العدالة يتطلَّب إصدار أحكامٍ توفِّق بين الخلافات في صالح قيم المجتمع المشتركة. وتتحقَّق الأحكام من هذا النوع بواسطة اللجوء إلى الخبرة ـ خبرة المرء وخبرة الآخرين ـ على أمل أن تنجح المقاربات المفيدة لتهدئة الخلافات. فالسياسة القائمة على هذا النهج تبني السعي وراء تحقيق العدالة على أساس الصداقة المدنية. وفي هذا السياق، يستخدم الناس مبادئ نظامٍ عادلٍ مشتركة في مجتمعهم، بطريقة تعزِّز التكافل في المجتمع. وقتئذ فحسب يصبح من الواضح سبب وجود المجتمع، وهو تحقيق كثيرٍ من التبادلات وسط الناس بما يؤهل الجميع للوفاء بحاجاتهم؛ بل أيضًا يحصل المجتمع من الجميع على ما يمكن أن يعطيه كل فرد فيه، من أجل الصالح العام.

تجد هذه الرؤية صدىً في التفكير في المجتمع المدني. فطرائق الحياة المتنوِّعة تجتَمع معًا في وحدةٍ تنفع جميع المواطنين. وهذا هو ما تهتمُّ به السياسة؛ السياسة العادلة. وهذا هو السبب في أننا نجد عند أرسطو أساسًا قويًّا للمجتمع المدني.

مراجع وقراءات مقترحة

Broadie, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Collins, Susan D. *Aristotle and the Recovery of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Frank, Jill. *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Knight, Kelvin. *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity, 2007.

Lord, Carnes, and David O'Connor, eds. *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Morrall, John B. *Aristotle*. London: G. Allen & Unwin, 1977.

Nichols, Mary P. *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Landham, MD: Rowman & Littlefield, 1992.

Nussbaum, Martha Craven. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Price, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Robinson, Timothy. *Aristotle in Outline*. Indianapolis: Hackett, 1995.

Salkever, Stephen G. *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Schwartz, Barry and Kenneth Sharpe. *Practical Wisdom: The Right Way to Do the Right Thing*. New York: Riverhead Books, 2010.

Swanson, Judith A. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

White, Stephen A. *Sovereign Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.

Yack, Bernard. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Young, Mark A. *Negotiating the Good Life: Aristotle and the Civil Society*. Burlington, VT: Ashgate, 2005.

الفصل الرابع

التصورات المسيحية للفضيلة المدنية

١ ـ مقدمة:

نستعرض في هذا الفصل عددًا من المنظورات المسيحية المختلفة للفضيلة المدنية، بدءًا من القديس أوغسطين *Saint Augustine* (٣٥٤ ـ ٤٣٠م)، ثم ننتقل إلى المفكِّر القروسطي المتأخِّر القديس توما الأكويني *St. Thomas Aquinas* (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م)، ثم نختم الفصل بمناقشة للمسيحية الإصلاحية، وفيها مارتن لوثر *Martin Luther* (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م) وجون كالفن *John Calvin* (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤م). وسنجد أن العامل المشترك بين كل الرؤى المسيحية التي نناقشها هنا، هو التسليم بأهمية المؤسسات الدينية المسيحية لتحقيق رفاه أفراد المجتمع. ومن ثمَّ، تأتي مناقشتنا للرؤى المختلفة للمسيحية في هذا الفصل ضمن تتبُّعنا لتصورات كلٍّ منها للفضيلة المدنية، وآثار هذه المقاربات المختلفة للمسيحية على المجتمع المدني.

أصبح هذا الفصل أكثر صلةً بواقعنا الحالي في وقتٍ صار فيه الإيمان الديني يُستغَلُّ في دعم مواقف سياسية متنوِّعة في الولايات المتحدة، مثل احترام زواج المثليين والإجهاض، واستخدامه كذلك في دعم حركاتٍ سياسية متطرِّفة. ومن ثمَّ، فإن أيَّ حوار صحيٍّ بين أصحاب المقاربات المختلفة للقضايا القائمة على معتقداتٍ دينية يتطلب فهمًا لأُسس هذه العقائد، وهذا الفصل مكرَّس لهذا الجهد. فلنفنِّد ما أسهم به هؤلاء المفكِّرون.

٢ ـ مدخل إلى أوغسطين[1]: شيشرون:

أرسى الإمبراطور الروماني قسطنطين بموجب مرسومٍ عالٍ في عام ٣١٣

---

(١) يُعرف أيضًا باسم أورليوس أوغسطينوس، وبـ«أوغسطين الأيبوني». ولد في طاجسطا من =

ميلادية سياسةَ التسامح مع المسيحية. وبنهاية القرن الرابع الميلادي، انتقلت الإمبراطورية الرومانية لمساندة المسيحية بتدمير خصومها(٢) وتميَّز عهد قسطنطين ـ على نحوٍ خاصٍّ ـ بأنه كان علامةً على بداية الجهود الإمبراطورية لتدمير الوثنية؛ الديانة الرومانية الرسمية. فطوال القرن الرابع الميلادي، تعرضت الوثنية ـ التي تضمَّنت عبادة كثيرٍ من الآلهة ـ للعديد من مراسيم الإدانة التي استهدفت جميعها القضاء على أيٍّ وجودٍ لها في الإمبراطورية، فيما قاوم بعض أنصارها بضراوة(٣).

في هذا السياق، وضع أوغسطين كتابه **مدينة الله** *City of God* للدفاع عن المسيحية ضد اتهامات الوثنيين لها بأنها المُلامة على انحدار الإمبراطورية الرومانية، وخصوصًا عن «استباحة» القوطيين لروما عام ٤١٠م(٤). دافع أوغسطين عن المسيحية بطرحه أن السبب الفعلي للشقاء الذي مرَّ به الرومان لم يكن في المسيحية؛ بل في غياب الكابح الأخلاقي لدى المواطنين وقادة

= أعمال نوميديا (سوق أهراس بالجزائر على الحدود التونسية). كانت أمُّه مسيحية، أما أبوه فكان وثنيًّا. تلقى أوغسطين دراسةً وافيةً في البيان، وهي دراسة غلبت عليها روح شيشرون. انصرف عن المسيحية قبل أن يبلغ العشرين من عمره، وما صدَّ عقله عنها إلا سذاجة كتبها المقدَّسة أسلوبًا ومضمونًا أكثر مما صدَّه عنها غرابة تعاليمها، ويضاف إلى ذلك أن القواعد التي سنَّتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه. وما إن بلغ الشباب المبكِّر حتى استقرَّ به المقام في قرطاجنة، متخذًا عشيقة له وشاغلاً منصب أستاذ بيان. اشتغل عقله النشط بحبِّ الفلسفة بعد اطلاعه على كتاب «هورطانسيوس [عن الفلسفة]» لـ«شيشرون». إذ قرأه أوغسطين في الثامنة عشرة من عمره، وهو ما دفعه إلى مغامرة ذهنيَّة أدت به إلى المانوية، ثم إلى مذهب الأكاديميين في الشكِّ، ثم إلى الأفلاطونية الجديدة حينما أُسند إليه في ذلك الوقت تقريبًا منصب أستاذ البيان في ميلانو. وانتهت به أخيرًا في سنِّ الثانية والثلاثين إلى ما كان يسميه عادةً بالمسيحية الكاثوليكية. وقد عُمد في ميلانو في عيد الفصح سنة ٣٨٧ بعد تسعة شهور من تحوله إلى المسيحية. وفي عام ٣٩١ عُيِّن كاهنًا، ثم عُيِّن عام ٣٩٥ أسقفًا لمدينة ايبونارجيوس (مدينة عنابة على الساحل الجزائري)، وسرعان ما أهلته عبقريته الفطرية وإخلاصه الغيور لواجباته الرعوية الكنسية ليكون الزعيم الفكري للكاثوليكية الإفريقية. وبعد قضاء ما يربو على الثلاثين عامًا أسقفًا نال في أثنائها شهرةً غطت أرجاء الإمبراطورية الرومانية، توفي في إيبونا ٢٨ أغسطس ٤٣٠؛ أي: في الوقت الذي كان فيه برابرة الواندال Vandal يحاصرون المدينة. انظر: «الموسوعة الفلسفية»، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون، مكتبة النهضة، بغداد. [المترجم]

(٢) Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought, (New York: Harper and Row, 1970), p.170.

(٣) "Introduction" by John O'Meara in St. Augustine, *City of God*, translated by Hennery Bettenson, (London: Penguin Books, 1972), p. x

(٤) St. Augustine, *City of God*, translated by Hennery Bettebnson, (London: Penguin Books, 1972), p. 49, Bk.II, ch Sabine, *A history of* Political Theory, p. 189.

الإمبراطورية كليهما. «فقد كانت نار الشهوة التي اشتعلت في قلوب الرومان أشدَّ فتكًا من تلك التي أحرقت بيوتهم»(٥) وقال أوغسطين فوق ذلك إن آلهة الوثنيين لم تفعل شيئًا «لدرء انحدار الأخلاق التقليدية»(٦). وتحدى أوغسطين نقاد المسيحية الرومان بأن «يستشهدوا بالوصايا التي قدَّمتها الآلهة إلى الشعب الروماني» ضد الترف والجشع(٧). وذكر أنه على عكس التعاليم الوثنية، نجد الكتب المسيحية المقدَّسة زاخرة «بتلك التحذيرات الفريدة والأخَّاذة ضد الجشع والأثرة، تهدر بها رسالات الوحي *oracles*(٨) من بين غيوم السماء إلى كل من اجتمعوا لسماع كلمات الرب»(٩).

وإسهابًا في دعم طرحه بأن المسيحية لم تكن السبب في سقوط الإمبراطورية الرومانية، يشير أوغسطين إلى كتابات شيشرون *Cicero* (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) الذي تناول الدولة الرومانية في كتابه **عن الكومونولث** On the Commonwealth، والمكتوب في عصر يوليوس قيصر (٦٠ ـ ٥٢ ق.م)(١٠). حيث انطلقت كتابة شيشرون من خبراته كمحامٍ بارز وموظفٍ عام منتخب، ومن معاصرته أيضًا لفترة الاضطراب السياسيّ والصراعات المتواترة على السلطة في عصر قيصر(١١). يبيِّن أوغسطين في كتابه **مدينة الله** أن كتاب شيشرون **عن الكومنولث** يبرهن على أن الرابطة السياسية الرومانية كانت تقوم على «فهم عامٍّ للحقِّ ووحدة المصالح»(١٢). لكن رؤية شيشرون للإمبراطورية تقوم علىً صورةٍ من عظمة الماضي، ونجده يأسى على أنه في أثناء عصره، لم تُلبِّ الحياة الرومانية المعايير التي وُضِعت سابقًا. ويبيِّن أوغسطين أن شيشرون يشعر بأن عظمة الماضي لا يمكن استعادتها في الحاضر بسبب التدهور الأخلاقي للحياة الرومانية. ويشير أوغسطين إلى أن شيشرون قدَّم

---

(٥) St. Augustine, *City of God*, p.49, Bk. II, ch.2; also, p. 50, Bk, II, ch.4

(٦) Ibid., p.51, Bk. II,ch.4.

(٧) Ibid., p. 70, Bk. II, ch. 19.

(٨) هاتف، أو مبلغ الوحي: وهو شخص عند الإغريق القدماء يلقى إليه الوحي من الآلهة، وهو يبلِّغه للإنسان. وتعني أيضًا «رسالة الوحي». [المترجم]

(٩) Ibid., p. 70, Bk. II, ch. 19, also pp. 75-76, Bk. II, ch.22.

(١٠) George H. Sabine and Stanley B. Smith, "Introduction", in Cicero, *On the Commonwealth*, translated by George H. Sabine and Stanley B. Smith, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1929), pp. 44-45.

(١١) Ibid., p. 2

(١٢) Augustine, *City of God*, p. 73, Bk, II, Ch, 21.

هذا الطرح قبل ظهور المسيح، في عصرٍ كانت الآلهة الوثنية فيه «لا تهتمُّ بوقف انهيار وفقدان هذه الكومونولث»[١٣].

إن الإمبراطورية الرومانية التي كان شيشرون يأمل في إحيائها، إنما تجسد رؤيةً أخلاقيةً قديمةً قامت على تقاليد طويلة الأمد كانت أساسًا لتوحيد ثقافات وأقاليم الإمبراطورية المتنوِّعة[١٤]. وبالفعل، لو استعيدت المعايير القديمة وأصبحت جزءًا من الواقع العملي الحالي، لنشأت رابطة سياسية تقوم على حكم قانونٍ أصله العقل العالمي وهدفه الحرية. وتعني الحرية لشيشرون غيابَ العوائق الخارجية التي تحول بين الناس وبين سلوكهم الطوعي. ولكن تظل هذه الحالة غير ممكنة حتى يُخضِع الناسُ أنفسهم طوعًا لقيود القانون والمبدأ الأخلاقي. وقتئذٍ، سيتمسكون بمعايير الفضيلة المدنية تلك؛ لأن ذلك سيكون في صالح ضمان حريتهم. لكن الحرية تعني أكثر من مجرَّد الاختيار الفردي. فهي تسمح للمواطنين أيضًا بالمشاركة في الشؤون السياسية للنظام؛ وفي ذلك المجال أيضًا، يجب على الأفراد أن يحترموا معايير الفضيلة المدنية. وبذلك، تتولَّد رؤية شيشرون عن الحرية من مفهومه للعدالة. فالعدالة نمطٌ للحياة يوجِّهنا نحو اعتبار مصالح الآخرين؛ بل يتوقَّع شيشرون أن تقوم الدولة بترجمة هذا الاعتبار [بمصالح الآخرين] إلى قوانين عادلة تُطبَّق بحيادية. والقوانين الصالحة - عند تطبيقها دون تمييز - توسِّع من مساحة الحرية لتشمل الجميع[١٥].

ولئلَّا يظن أحدٌ أن شيشرون هو مؤسِّس المفاهيم الليبرالية الحديثة للمجتمع المدني، فيجب توضيح أن رؤيته عن الحرية والعدالة لم تُستخدم قطُّ لنقد التراتبية الطبقية الصلبة، التي كانت تحابي الأقلية الأرستقراطية على حساب بقية المجتمع. فقد كانت الإمبراطورية الرومانية تقوم على اقتصادٍ زراعيٍّ، تكوَّنت فيه معظم الثروة من العمل الشاق لطبقة الفلاحين العريضة. ثم تنتقل هذه الثروة التي أنتجها الفلاحون إلى الطبقة الأرستقراطية التي تستخدمها في الحفاظ على حياةٍ قوامها الرفاه والفراغ والسيطرة على

(١٣) Ibid, p. 74, Bk, II, Ch. 21.

(١٤) New Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, (Berkeley: University of California, 1988), pp. 206-7.

(١٥) Sabine and Smith, "Introduction", pp. 49, 55-56.

إمبراطورية شاسعة. وكذلك كانت هناك طبقة عريضة من العمَّال المدينيين ممَّن يقومون بأعمالٍ مختلفة في روما. كان بعض هؤلاء مواطنين، وبعضهم من العتقاء ممَّن تحرروا من العبودية، في حين كان بعضهم من الأحرار منذ ولادتهم. وغالبًا ما كان الذكور من الأحرار بالمولد ـ ممَّن شُرِّدوا قسرًا ـ يقومون بما يلزم من أعمال البناء وتحضير المواد والعمل في الموانئ والمزارع المجاورة. وكان بعض العتقاء صنَّاعًا مَهَرة أو تجَّارًا أو معلمين أو أطباء أو فنانين، وكان قليلٌ منهم مثقفين متعلِّمين جيدًا. وعمل كثيرون منهم مشرفي منازل وموظفين عموميين، فيما عمل بعضهم أمناء أسرار. لقد كان العمال المدينيون يعيشون في فقرٍ مدقعٍ وخاضعين لسلطة الطبقة الحاكمة وحاجاتها. كان العبيد هم الطبقة السفلى، وقام الكثير منهم بالوظائف نفسها التي قام عليها العمال المدينيون. ولم تكن هناك طبقةٌ وسطى قوية من رجال الأعمال الأثرياء أو المهنيين(١٦).

لم تكن مناقشة شيشرون حول العدالة تتغيَّا أبدًا تقديم إصلاحاتٍ من شأنها تناول البؤس والظلم الواقع على الفلاحين والعمال بحكم البنية الطبقية التي سيطرت على الحياة الرومانية. بل إن شيشرون نفسه كان جزءًا من الطبقة الأرستقراطية التي تعاملت مع منافع الحياة التي تنتجها الطبقات الأخرى باعتبارها أمرًا مسلَّمًا به. وهو بتشجيعه إحياء القيم التقليدية، إنما يسعى إلى ضمان ما يفهمه باعتباره حياةً متحضِّرة، والتي تعني في حالته هذه حفظ الطبقة الأفضل اجتماعيًا وسياسيًّا(١٧)، وهذا على الرغم من أن مفاهيمه عن العدالة والحرية، على الأقل من الناحية المجرَّدة، حال تطبيقها على الطبقات الدنيا، ستعني إجراء إصلاحاتٍ اجتماعية تخلق ظروفًا أكثر إنصافًا وعدلًا لجميع الناس.

لا يعيب أوغسطين على شيشرون عدم مساءلته البنية الطبقية القائمة ولا الكيفية التي تدعم بها هذه البنية فكرتَه المثالية عن كومونولث/ رابطة سياسية عادلة. بدلًا من ذلك، نراه يعارض رأي شيشرون بأنه كان هناك في وقتٍ ما عصرٌ ذهبيٌّ جسدت فيه روما مفهوم شيشرون عن الفضيلة المدنية(١٨). ويدفع

(١٦) Wood, *Cicero Social and Political Thought*, pp. 16-211.

(١٧) Ibid, pp. 207, 211.

(١٨) Sabine and Smith, "Introduction", p. 47.

أوغسطين بأن الرابطة السياسية الرومانية التي يصفها شيشرون، لم تقُم أبدًا. فقال: «لم تقم مطلقًا عدالةٌ حقيقية في المجتمع [الروماني القديم]»[١٩]. لكنه لا يُنكر أن روما كانت أفضل حالًا عندما كان يحكمها «الرومان القدامى أكثر مما كانت في عهد خلفائهم»[٢٠]. فضلًا عن قبوله بأن الجمهورية الرومانية كانت رابطةً سياسيةً بمعنى أن مواطني روما وحَّدهم وفاقٌ عامٌّ لصالح أهداف مشتركة. ولكن الصفة الأخلاقية للكومونولث - حسب أوغسطين - تعتمد على الأهداف الخاصَّة بتلك الجهود المشتركة. «فكلما كانت الأهداف المتفق عليها أفضل، كان الشعب أفضل»[٢١] لكن أهداف الرابطة السياسية الرومانية لم تتضمَّن مطلقًا أيَّ حبٍّ أو احترام للإله، وبالتالي لم يحدث مطلقًا التزامٌ بصون أحكام حياةٍ فاضلة. «فلأن الله لا يحكم هناك [في روما]، أصبحت السمةُ العامة للمدينة عاريةً من العدالة الحقيقية»[٢٢].

ذلك الوضع إنما ينتظر البشرية في العالم الآخر، في المملكة التي توجد فيما وراء هذا العالم؛ مملكة الله. فالعدالة الحقيقية وضعٌ يتلقَّى فيه كلُّ فردٍ ما يستحقه عندما يعمل بما يتوافق مع العقل أو «نظام الطبيعة العادل». وفي حين أن أوغسطين يسلِّم بوجود مثل هذا النظام، فإنه جادل بأن العدالة الحقيقية تمثِّل هدفًا غير ممكن التحقُّق في العالم الإنساني. ذلك لأن الأفراد نظرًا لضعف وازعهم، لا يمكنهم التصرُّف وفقًا لنظام عقلانيٍّ يتطلَّب من الناس إخضاع أنفسهم - جسدًا وروحًا - لله. ويتساءل أوغسطين: «ألا تظهر العدالة... على أنها ما تزال في مرحلة إتمام مهمتها، وليست في سكينة ما بعد الاكتمال؟»[٢٣]. وكما يقول هربرت دين *Herbert Deane*: «في هذه المدينة فقط التي أسسها وحكمها المسيح، يصير الحبُّ المتبادل مبدًا حاكمًا، فلا تكون هناك حاجة إلى القسر أو العقاب أو القمع. وفي هذه المدينة فقط يمكن للناس بلوغ الأهداف النبيلة التي دعا إليها فلاسفة اليونان وروما: السلام الشامل الدائم، والانسجام والتوافق التام، وتحقيق الذات

---

(١٩) Augustine, *City of God*, p 75, Bk, II, Ch. 21.

(٢٠) Ibid., p. 75, Bk. II, ch. 21.

(٢١) Ibid., p. 890, Bk. XIX, ch. 24.

(٢٢) Ibid. p. 891, Bk. XIX, ch. 24.

(٢٣) Ibid., p. 854, Bk. XIX, ch.4.

الحقيقي، والسعادة الأبدية»[٢٤]. ويشير موقف أوغسطين إلى أنه رغم محافظته على المثال الأفلاطوني عن المجتمع العادل، فإنه لا يقبل بإمكانية تحقُّق هذه العدالة أبدًا في الواقع الدنيوي. فروما ليست وحدها التي فشلت في تحقيق العدالة الحقيقية؛ بل هذا الفشل نتيجة عامَّة لدى البشر.

فما الذي يمكننا أن نأمل فيه في هذا العالم؟ وأي نوع من الرابطة السياسية يمكننا تحقيقه؟ لا يمكننا بالنسبة إلى أوغسطين أن نتوقَّع إلا مجتمعًا يحقِّق نظامًا كافيًا لضمان السلام[٢٥]. لكن لماذا؟ أو بمعنىً آخر، لماذا بدا الأمل الذي راود أفلاطون مستحيلًا عند أوغسطين؟ وما آثار واقعية أوغسطين السياسية على الفضيلة المدنية؟

أ ـ مشكلة الخطيئة:

بالنسبة إلى أوغسطين، فإن سقطة الإنسان التي وقعت في جنات عدن تمثِّل أساسَ عجز المجتمع عن تحقيق العدالة الحقيقية. فعندما عصى آدمُ وحواء اللهَ، حلَّت الخطيئة في العالم، وعوقبت لأجلها البشرية بأسرها بقية الدهر. ومن أوخم عواقب هذا الحدث أن الأفراد فقدوا القدرة على ممارسة حياتهم بما يتفق مع حكم إرادة العقل، والتي كانت قبل السقوط قادرةً على إخضاع الشهوة لمسار أخلاقيٍّ. وربما تُعَدُّ الرغبة الجنسية أهمَّ مثالٍ على هذا الوضع. إذ يرى أوغسطين أن آدم وحواء قبل السقوط كانا يمتلكان ـ كما تقول آن باجلز *Anne Pagels* ـ «سيطرة عقلية على العملية التناسلية؛ أي إن الأعضاء الجنسية كانت كبقية أعضاء الجسم تقوم بعملها التناسلي بناءً على تصرُّف إراديٍّ مقصود»[٢٦]. لكن بعد السقوط فقَدَ البشر القدرةَ على التحكُّم في غرائزهم الجنسية وتوجيهها وإخضاعها للسلطة الأخلاقية التي تمارسها الإرادة العقلانية للفرد.

ومن ثمَّ، يقول أوغسطين إن «لو لم تكن الشهوة... لتمكَّنت الأعضاء التناسلية من أن تصبح بمنزلة الخادم المطيع للبشر بسلطة

---

(٢٤) Herbert A. Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine*, (New York: Columbia University Press, 1963), p. 11.

(٢٥) Augustine, *City of God*, p.872, Bk. XIX, ch. 14.

(٢٦) Elaine Pagles, *Adam, Eve, and The Serpent*, (New York: Random House, 1988), p. 111; also pp. 108,109,and 110.

الإرادة»[٢٧]. والسعادة بين الرجال والنساء والحبُّ داخل الأسرة هما ضحيتا الشهوة الخاصتان في نظر أوغسطين. فبسبب الخطيئة، لا يعطينا الزواج ـ على سبيل المثال ـ سعادةً حقيقيةً؛ بل نجده مغمورًا بالصراع. ولولا الخطيئة، «لكان الزواج جديرًا بسعادة الفردوس، وكان سيُفضي إلى إنجاب أطفال يُحبّون، ولكان أيضًا مانعًا لظهور أية شهوة تحمل بين جنباتها الخِزي»[٢٨].

يبدو أن هذا الوضع يتضمَّن فكرةً مفادها أنه رغم معرفتنا مما يتشكَّل السلوكُ العقلاني، فإن قدراتنا معاقةٌ إلى الأبد عن القيام بما هو صحيح. ولسنا في حاجة إلى القول إن هذا الوضع سيولِّد إحساسًا مستمرًّا بالإحباط والتعاسة لدى البشرية. والحقيقة ـ كما تقول باجلز ـ أن «حالات الإحباط الأكثر شيوعًا ـ كالهياج الذهني والألم الجسدي والشيخوخة والمعاناة والموت ـ تثبت كلها باستمرار عدم قدرتنا على إعمال إرادتنا»[٢٩].

أي أملٍ إذن قد تبقَّى لنا؟ بحسب أوغسطين، فإن الله يمكن أن يحرِّرنا من ألم الخطيئة بفضل نعمته[٣٠]، فالنعيم والسعادة الأبدية في انتظار من يتفضَّل عليهم الله بنعمته. لكنه على أية حال لن يمنحها للجميع. فلم يقدِّر الله سوى قليل من الناس ليمنحهم هذه النعمة[٣١]. وكما يشير دِين *Deane*، فقد «اختيرت هذه القلَّة المنتقاة لتلقي نعمة الإيمان، ومن ثمَّ الخلاص والنجاة من عقاب الخطيئة العادل، دون أي اعتبار لجدارتهم في المستقبل أو أعمالهم الصالحة». فالله ـ كما رأى أوغسطين ـ قد حكم على الجنس البشري كلِّه في الحاضر والمستقبل بالحرمان من الخلاص نتيجةً للسقطة الأولى، ولكن برحمته سينقذ قليلًا منهم[٣٢].

---

(٢٧) Augustine, *City of God*, p. 585, Bk. 14, ch.23.

(٢٨) Ibid., p. 585, Bk. XIV, ch. 23.

(٢٩) Elaine Pagels, *Adam, Eve, and The Serpent*, p. 110, also, p. 108.

(٣٠) Augustine, *City of God*, p. 513, Bk. XIII, ch3.

(٣١) فتقدَّم التلاميذ وقالوا: «لماذا تكلمهم بأمثال؟»، فأجاب قائلاً: «لأنه قد أُعطي لكم أن تعرفوا أسرار ملكوت السماوات، وأما أولئك فلم يُعْطَ لهم ذلك. فإن من له سيُعطى ويزاد، أما من ليس له فالذي عنده سيؤخذ منه». العهد الجديد، متَّى، الإصحاح الثالث عشر، الآيات (١٠ ـ ١٢) [المترجم]!

(٣٢) Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine*, p. 19.

إذا نحَّينا جانبًا التضمينات اللاهوتية لهذه العقيدة، سنجد أن دلالاتها الاجتماعية والسياسية واضحةٌ بما يكفي. فمن لا يعرف من الناس مآلَه الأخير سيحيا - بلا شكٍّ - بنصيبٍ عظيمٍ من الخوف والاضطراب الداخلي. هذه الحقيقة سيكون لها نتائج حميدة لدىً من يريدون إخضاع هؤلاء الخائفين لحكمهم. كيف ذلك؟ يحيا الناس في عالم أوغسطين بقلقٍ وإحباطٍ عظيمين، وبحالةٍ من عدم اليقين. وعدم اليقين هذا لم يكن بسبب غياب العدالة الحقيقية في المجتمع فحسب؛ بل أيضًا بفعل أن الفرد لا يعلم أيرحمه الله أم لا. ويمكن لعدم اليقين هذا أن يعيق الشخص - الفاقد لأي أملٍ - عن السعادة ولو للحظةٍ واحدة، أو عن أن يتحرَّر من ألم الشكِّ الجاثم عليه دومًا. والحلُّ الوحيد هو رفض سيطرة هذه الحالة من عدم اليقين على حياة الفرد. والإيمان بالله هو أحد طرق تحقيق هذا الهدف. لكن لكي يحقِّقه الإيمان، فيجب أن يكون إيمانًا شاملًا. وبالتالي، فإن البحث عن الإيمان يعني أن الفرد يجب أن يضع نفسه في يد من يفسرون أحكام الدين، وفي يد من يحفظون نظام المجتمع الذي يحتمي فيه المؤمنون. وفي كلتا الحالتين، هناك مؤسساتٌ ذات أهمية كبرى مسؤولة عن حياة الناس، تأتي الكنيسة في المقام الأول، وبعدها الدولة.

ب ـ المدينتان: مدينة الأرض ومدينة السماء:

يرى أوغسطين أن هناك مدينتين تقومان على نوعين مختلفين من الحب: «قامت مدينة الأرض على حبِّ الذات حتى معصية الله، أما مدينة السماء فقد قامت على حبِّ الله لدرجة مخالفة هوى النفس»(٣٣). إن الهدف الرئيس في مدينة الأرض يتمثَّل في تقديس أفعال الإنسان، وفي مدينة السماء الهدف هو العيش من أجل مجد الربِّ(٣٤). ونجد لدى حاكمي مدينة الأرض «شهوة

(٣٣) Augustine, *City of God*, p. 872, Bk. XIV, ch. 28.

(٣٤) ترتكز الثيولوجية السياسية عند أوغسطين على التمييز بين المدينتين اللتين تقتسمان الإنسانية التي لم تكن فكرة جديدة، فقد وجدت على الأقل كنواة في التراث البولياني أو البولوسي نسبة إلى بولس الرسول، وعند أورجين؛ لكن القديس أوغسطين أعطاها بالفعل شكلها وقيمتها الواضحين. فلم يعد الأمر متمثلاً في مملكة الربِّ التي تخلف الحياة الدنيوية. إن المدينتين تعيشان جنبًا إلى جنبٍ منذ نشأة الزمان، إحداهما مدينة قايين، والأخرى مؤسسها هابيل. إحداهما في مدينة الأرض مع سلطاتها السياسية وأخلاقها وتاريخها ومقتضياتها، والأخرى هي المدينة السماوية التي كانت قبل مجيء المسيح ممثلة بالقدس، وهي الآن أمَّة المسيحيين الملتزمين بالمثال الرباني. انظر: جان توشار، وآخرون، =

السيطرة» التي تتجلّى في حبِّ القوة والسلطان، أما في مدينة السماء، فالكلُّ يبحث عن هدى الله الذي يُجلِّي قوة الخير والضمير(٣٥). وسينصبُّ تركيزنا في بقية هذه الجزئية على مدينة الأرض.

بناءً على ما ساد العالم من خطيئة، يصبح السلام والنظام أفضل ما يمكن لأية دولة أن تحقِّقه، كما أشرنا آنفًا. مما يعني أنه في حين يمكن تحقيق التوافق بين المواطنين بما يصنع سلامًا واستقرارًا، لن يمكن على الإطلاق تحقيق عدالة حقيقية حيث يحصل كلُّ فردٍ فيه على ما يستحقُّه(٣٦). فالسلام الأبدي والعدالة لا نجدهما إلا في مدينة السماء(٣٧). فكما ذكرنا، فإن العدالة الحقيقية تنتظر البشر في العالم الآخر فقط.

وإذا كان السلام هو كل ما يمكن للبشر أن يرجوه من هذا العالم، فأي نوعٍ من الترتيبات الاجتماعية يجب إقرارها لتحقيق السلام؟ تبدأ العلاقات السِّلمية بـ«الانسجام المنظم *ordered harmony*» بين من يحيون في بيتٍ واحد. فالزوجة تطيع زوجها، والأطفال يطيعون آباءهم، والخدم يطيعون سادتهم. كما يجب على أولي الأمر أن يولّوا اهتمامهم لتحقيق رفاهية رعاياهم(٣٨). وأخيرًا، هناك حاكم يصدر أوامره للمواطنين. لكن كما يقول دين *Deane*، فإن وسيلة الحاكم الرئيسة لحفظ النظام المتمثِّلة في الخوف من العقاب، لا تُستخدم «لجعل الناس صالحين أو فضلاء؛ بل فقط لتقليل ضررهم على مواطنيهم»(٣٩).

والحقيقة أنه بقدر ضرورة التزام الدولة بحفظ قدرتها على إنزال العقاب، بقدر ما تصبح حقيقة الأمر أنها عليها ـ لإنجاز هذا الهدف، في كثيرٍ من الأحيان ـ معاقبة أناس أبرياء. ومراجعة وصف أوغسطين لمحنة المواطنين في ساحة المحكمة، ستيسِّر توضيح هذه النقطة. يغلب أن يضطر القضاة بحكم عدم استطاعتهم «النفاذ إلى ضمير المتهمين ممَّن يجب الحكم

= «تاريخ الفكر السياسي» ترجمة د. علي مقلد، الدار العالمية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣. [المترجم]

(٣٥) Ibid., pp. 593-94, Bk. XIV, ch.28.

(٣٦) Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine*, pp. 125-26.

(٣٧) *Augustne, City of God*, p. 872, Bk, XIX, ch14.

(٣٨) Ibid., pp. 873-74, Bk. XIX, ch. 14.

(٣٩) Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine*, p. 134; also, pp. 117, 125.

عليهم [بالإدانة أو البراءة]، إلى البحث عن الحقيقة بتعذيب شهود أبرياء في قضية لا ناقة لهم فيها ولا جمل»(٤٠) لكن الشاهد البريء ليس الضحية الوحيدة، ففي سبيل الوصول إلى الحقيقة قد يضطر القاضي إلى تعذيب المتهم أيضًا. أشار أوغسطين هنا إلى أن القاضي في فعله هذا إنما يتصرف بنيَّة حسنة؛ خاصةً أنه أيًّا يكن، فهو يبحث عن الحقيقة، وذلك لكي يصبح حكمه عادلًا. إنه لا يريد إعدام رجلٍ بريء. ولكن السخرية هنا تكْمُن في أنه قد ينتهي الحال بالقاضي إلى قتل ضحية بريئة، في أثناء تعذيبه إياه بغية تحديد إذا ما كان المتهم مذنبًا أم بريئًا. «وبالتالي، فإن القاضي قد عذَّب رجلًا بريئًا ليصل إلى الحقيقة، وقتَله، بينما ظلَّ جاهلًا [بخصوص البراءة أو الإدانة]»(٤١).

ولكن طالما أن هذه المحصلة حتميةٌ، فهل سيكون على المنصة أذكياء مفكِّرون؟ هنا قال أوغسطين إن «رجلًا حكيمًا» سيكون قاضيًا، فمن «غير الوارد بالنسبة إليه أن يتنصَّل [من واجبه]»(٤٢) إذ إن رفض المشاركة في النظام القانوني كقاضٍ، إنما هو إعلان عن الفشل في مواجهة وتقبُّل «الشقاء الإنساني» الذي يسبِّب له هذا المأزق في المقام الأول(٤٣) ففي هذه الحالة، يجب أن نسلِّم بأن الناس يرتكبون الجرائم، ونتقبَّل أيضًا أن إثبات ذلك إثباتًا منبتًا عن كل شكٍّ أمرٌ صعبٌ في الغالب. فأحيانًا لا يدلي الشهود بالحقيقة، وأحيانًا أخرى يرفض المتهمون الاعتراف حتى بعد تعرضهم للتعذيب، فضلًا عن أن المدَّعين قد لا يستطيعون إثبات ادعاءاتهم. وهنا سيتحتَّم على القضاة اتخاذُ قرارهم بالإدانة أو بالبراءة، حتى في غياب المعرفة الكاملة التي يحتاجون إليها لإثبات أي الحالتين؛ فهذه وظيفتهم. وللقيام بهذه الوظيفة، يعذِّبون البريء «في خضمِّ جهلهم الحتمي [بذنب المتهم أو براءته] وواجبهم الحتمي أيضًا بالحكم». لا يرغب أيُّ قاضٍ في وضع نفسه في موضعٍ كهذا؛ إذ لا يريد أيُّ قاضٍ أن يؤذي شخصًا بريئًا. لكن لا يوجد أيضًا من القضاة من يريد أن يغضَّ الطرف عن أن المشاركة في القضاء «ضرورة» تنشأ عن

---

(٤٠) Augustine, *City of God*, p. 859, Bk. XIX, ch. 6.

(٤١) Ibid., p. 860, Bk. XIX, ch6.

(٤٢) Ibid., p. 860, Bk. XIX, ch6.

(٤٣) Ibid., p. 860, Bk. XIX, ch6.

«الشقاء الإنساني»[٤٤].

إن مناقشة أوغسطين للنظام القانوني تشير إلى أن دور القاضي يمثِّل واجبًا تعيسًا لحفظ النظام، فبغير مؤسسات تعاقب الناس، ستعم الفوضى. وأن وجود حالةٍ تبثُّ الرعب في قلوب الناس هو ما يحدُّ من تلك الفوضى. وهل هناك ما يبثُّ الرعب أكثر من نظام يستخدم أساليبَ غير عقلانية (التعذيب) لتحقيق نتائج عقلانية (دليل البَراءة)؟ فإن كان الأبرياء يُعذَّبون، فقد لا يقوم الآخرون من المجرمين المحتملين بارتكاب الجرائم، مُفترضِين أنه سيُقبض عليهم ويُعذَّبون. وبذلك، فإن النظام القانوني الذي ناقشه أوغسطين يناقض نظامنا. فبينما نعكف نحن على دراسة الحالة لحماية حقوق المتهم بما يسمح بإطلاق سراح كثيرٍ من المذنبين دون عقاب، فإن النظام القانوني في عهد أوغسطين يتطرف في الناحية الأخرى، مبديًا استعداده لمعاقبة البريء والمذنب. ففي عالم معظمُ سكانه محكومون بالخطيئة، يصبح إنزالُ العقاب الشديد دون تمييز بينَ البريء والمذنب الوسيلةَ الوحيدة لحفظ النظام.

ج ـ آثار رؤية أوغسطين على الفضيلة المدنية والمجتمع المدني:

يبيِّن تصوير أوغسطين لمدينة الأرض أن الفضيلة المدنية لا تعني نفس ما تعنيه لدى أفلاطون، فالفضيلة المدنية عند أفلاطون تشير إلى العادات التي توجِّه الناس نحو تدعيم الصالح العام، كاحترام القانون. تمثِّل هذه العادات أساسَ تمكين الأفراد من تحقيق التنظيم الصحيح لأقسام النفس المختلفة؛ بحيث يكون الشخص بكليته قادرًا على الإسهام في إشباع حاجات المجتمع. وهنا تمثِّل الفضيلة المدنية أساسًا للارتقاء بنفوسنا نحو الكمال عن طريق مواءمة حياتنا مع النظام العقلي لحياةٍ عادلة. وفي هذا السياق يتحكَّم العقلُ بالشهوة، ويُخضِعها لمطالب الحياة العقلية.

لكن أوغسطين يرفض هذه الرؤية كاملةً، ففي رأيه أنه حتى الشخص الملتزم بجعل العقل العنصر الحاكم على الشهوة، سيخفق في تحقيق حياة فاضلة. ويستند في رؤيته هذه إلى أن القدرة العقلية التي لا تكرَّس لخدمة الله

---

(٤٤) Ibid., p. 860-61, Bk. XIX, ch. 6.

هي قدرة لا يمكنها مطلقًا تحرير الناس من الرذيلة[٤٥] فضلًا عن أن الناس حتى عندما يكون لديهم إيمانٌ بالله، فإن السلام الذي يجلبه هذا الإيمان لن يضمن لنا سوى «تعزيتنا عن شقائنا دون منحنا سعادة النعيم»[٤٦] وفي هذا الوضع، لا يأمل الناس إلا في غفران خطاياهم، لا السعي نحو الكمال بتحسين فضائلهم كما كان يأمل أفلاطون. ففي مدينة الأرض، يظلُّ دائمًا أن القضية ـ حتى بالنسبة إلى المؤمن ـ لن تكون في مدى ما يتكبَّده الناس من مشقَّة وسعيٍ لإخضاع الخطيئة والشهوة لحكم العقل، فالخطيئة ستعاود الظهور وتفسد أفضل ما بذلوه من جهود. ولا يمكننا مطلقًا الوصول إلى «السلام الكامل»؛ لأن الحياة المكرَّسة لحكم العقل، حتى بالنسبة إلى المسيحي، تقع دائمًا فريسة الضعف الذي يسمح للخطيئة باعتلاء الموقف. أما السعادة الحقيقية والعدالة الحقَّة فتنتظران دخولنا ملكوت السماء بعد عبورنا من هذه الحياة. «فالسلام النهائي» ـ أي الحياة التي «يبرأ» فيها الناس أو يشفون من الخطيئة بحيث يمكنهم العيش كما طمح أفلاطون بما يتوافق مع حكم عقلهم ـ ينتظرنا في الحياة الآخرة، عندما نحقِّق «الخلود»[٤٧].

لكن لا ينبغي تأويل هذا الموقف بحيث نستبعد إمكانية وجود حكَّام صالحين. فهؤلاء الحكَّام لا يقتصر نفعهم على رعيتهم فقط بتوفيرهم قدرًا من العدالة؛ بل ينفعون أنفسهم أيضًا؛ إذ إنهم لا يدمرون أنفسهم، بخلاف الفجرة منهم[٤٨]. وبالتالي، هناك أملٌ ـ كما رأينا لدى أفلاطون ـ في أن يحكم الصالحون. لكن تبعًا لموقف أوغسطين الخاص بالطبيعة الفاسدة للإنسان، فالراجح أن عدد هؤلاء الذين سيجعلون العدالة هدفَ حياتهم الرئيس سيكون قليلًا. وفي هذه الحالة، ومن وجهة نظر أوغسطين، ستصبح العدالة الحقيقة ـ حيث ينال كلُّ فرد ما يستحقُّه في مجتمعٍ ينظِّمه العقل ـ قيمةً أبعدَ عن كل الدول التي يسميها هو الممالك[٤٩]. وهيَ محصلة مؤسفة

(٤٥) Ibid., p. 891Bk. XIX, ch.25.

(٤٦) Ibid., p. 892, Bk. XIX, ch.27.

(٤٧) Ibid., p. 893, Bk. XIX, ch. 27.

(٤٨) Ibid. pp. 138-39, Bk. IV, ch. 3.

(٤٩) عندما يفحص أوغسطين مدينة الأرض بصفتها مدينةً مدنيةً؛ أي: تحت مظهرها السياسي، فإنه يراها ويعرِّفها بكل بساطة كما يفعل شيشرون: «إن الشعب هو تعدُّدية يجمعها قبولها بالتشريع نفسه واشتراكها في المصالح نفسها. ومجمل القول أنه يقدِّم لنا هنا دستورًا طبيعيًّا للشعب وللدولة التي ليس =

للغاية؛ لأنه بغياب العدالة لن تكون الدولة سوى مجرَّد تنظيم إجراميٍّ، فنراه يقول:

> هَبْ أنك انتزعت العدالة، فهل تغدو الممالك إلا عصاباتٍ من المجرمين على نطاقٍ واسع؟ وهل عصابات المجرمين سوى ممالك مصغَّرة؟ فالعصابة ما هي إلا مجموعة من الرجال تخضع لإمرة قائدٍ ومرتبطة بعهدٍ تُوزَّع بمقتضاه الغنائم وَفْقَ عُرْفٍ متفق عليه[٥٠].

لكن حتى في غياب العدالة الحقيقية، فإن المدينة الأرضية بحفظها للسلام، يمكنها على الأقل تفادي هذه الفوضى الموصوفة هنا، وهي إمكانية كانت لها أهمية بالغة بالنسبة إلى المسيحيين الذين عاشوا في زمن أوغسطين، وسط ثقافاتٍ وعاداتٍ لم تولِ في الغالب أيَّ تقدير للتعاليم المسيحية. فالمسيحي في وضعٍ كهذا غالبًا ما يكون مثل «المُقدِّس/الحاج *pilgrim*» في بلدٍ غريبٍ[٥١] والمدينة الأرضية ـ رغم عدم قيامها على حبِّ الله ـ يمكنها أن تصون السلام وتحميه، وبذلك تتيح لثقافاتٍ مختلفة التعايشَ معًا في شكلٍ لا يتدخَّل في قدرة المسيحيين على ممارسة ديانتهم. إن المسيحيين باعتبارهم أهلَ مدينة السماء من مصلحتهم في أثناء مكثهم القصير *sojourn* على الأرض العمل من أجل التعايش السلمي مع الثقافات الغريبة عنهم. وبالفعل، إن السلام هو ما يجعل المسيحية قادرةً على الاستمرار والتبشير

= لها ـ للوهلة الأولى ـ أية علاقة ضرورية مع الله. ولكن ـ وهنا أول غموض في الفكر الأوغسطيني، غموض ربما كان من مستلزمات ومن دخائل مجموع الفكر المسيحي ـ بحسب المضمون الذي يعطيه لكلمة «تشريع» أو «حق»، يستطيعَ أوغسطين أيضًا أن ينكر وجود دولة حقيقية أصيلة على الأرض، أو أن يعزو هذا الاسم إلى كل المجتمعات. وبالفعل، إنه وهو يريد إنكار عظمة الإمبراطورية الرومانية، يبيِّن أن العدالة الحقَّ ـ عدالة الله ـ لم تكن مطلقًا أساس شريعة هذه الإمبراطورية، ما دامت هذه لم تستجب للتعريف الشيشروني. وإذن، فهي لم توجد مطلقًا بصورة قانونية. ولكن لا عبرة هنا لهذه الحدَّة الجدلية الاستثنائية؛ إذ في غالب الأحيان يقبل أوغسطين تحت اسم الدولة كلَّ مجتمعٍ مؤلَّف من أناسٍ عاقلين. وهنا نجد أن التعريف الواسع نوعًا ما، الذي يشمل كل الأُمم التي وجدت منذ المصريين حتى اليونانيين، لم يتجاوز أرسطو. ونرى من خلال هذه النظرة المزدوجة، أن أوغسطين استطاع أن يبيِّن أنه من حيث المبدأ، لا توجد مدينة أرضية كاملة؛ لأن كل مدينة أرضية تتفق بدقَّة مع هذا التعريف تحتوي على كل خصائص مدينة الله، وإن كان يُفترض عمليًّا أن كلَّ مجتمعٍ منظَّم ـ وفقًا لقانون وضعيٍّ ـ هو دولة سياسية. انظر: جان توشار، مرجع سبق ذكره، ص١٠١ ـ ١٠٢. [المترجم]

(٥٠) Ibid., p. 139, Bk. IV, ch. 4.

(٥١) Ibid., pp. 877-78, Bk. XIX, ch. 17.

بأن السلام الحقيقي - «أي ذلك التمتُّع الكامل والحقيقي والمنظَّم برفقة الربِّ» - ينتظر المؤمنين. ومن ثمَّ، فإن المسيحيين في «رحلة حج» تبدي إيمانًا عميقًا برسالة الربِّ القائلة: إن السلام والعدالة الكاملة اللتين تتَّسم بهما عملية «الخلق العقلاني» والحياة الأبدية، يمكنها أن تسود في النهاية وتُفعَّل(٥٢).

وهنا ترمز الفضيلة المدنية المسيحية إلى قدرة الناس على الاستمرار في إيمانهم بمستقبلٍ سعيدٍ وممكن، في زمنٍ يتميَّز بصراعٍ شخصيٍّ مع الخطيئة إلى جانب الصراع الاجتماعي. والحج إلى العالم الأفضل، هو مجرَّد خبرة لشخصٍ يجب أن يمرَّ بتجارب عظيمة تختبر إيمانه. وتعني الفضيلة المدنية أيضًا أن الأفراد سيعملون على حفظ السلام والنظام في أثناء الحج إلى العالم الأفضل. نعم؛ ليس النظام هو العدالة الحقيقية، التي لا يمكن بلوغها إلا في العالم الآخر، لكن ما دام هناك سلام فهناك مقاومة للخطيئة، وبالتالي يظل الأمل قائمًا في أن تبقى المسيحية قوةً شديدةً في العالم.

لكن يبدو أن عالم أوغسطين ليس من شأنه أن يتسع لتجربة المجتمع المدني التي وصفناها في الفصل الأول. فالمؤمنون عنده يعيشون في خوفٍ من الخطيئة؛ لذا فمن الراجح أن يخافوا من حريتهم، فهم يميلون بالفعل إلى اعتبار حريتهم تجليًا للخطيئة. فمن غير الوارد إذن أن يظهر مجالٌ منفصلٌ من التكوينات الجماعية في المجتمع الذي صوَّره أوغسطين، في سياق بيئةٍ أخلاقية أوسع تلتزم بالفضائل المدنية - كالتسامح والاحترام المتبادل - والتي تمثِّل أساسًا لضمان حقوق الجميع. ولينشأ ذلك الوضع، يجب على الأفراد أن يتحرروا من الرعب الذي يصفه أوغسطين به مدينة الأرض، ويبدو أن الأكويني تحرك صوب هذا الاتجاه(٥٣).

---

(٥٢) Ibid., pp. 878-79, Bk. XIX, ch. 17.

(٥٣) يبدو أن الكاتب قد حسم مداخلته مع القديس أوغسطين سريعًا؛ لأن هذا الأخير قطع كل بادرة أملٍ في تحقيق مجتمعٍ يرضي البشرية على الأرض، وأرجأ كل أملٍ في هذا السياق إلى العالم الموعود في المدينة السماويَّة، وهو ما يتسق مع فلسفته العامَّة خصوصًا فيما يتعلَّق بموقفه من المعرفة التي هي حقيقة واحدة، وهي إلهية (بل هي في الواقع الله عينه) والوصول إليها سعادة/ غبطة *beatitude*. هذا بالرغم مما قطعه أوغسطين في حياته من مواقف فلسفية ومنهجية مختلفة؛ بدءًا من تعويله على الحكمة التي تهبنا معرفة الحقيقة، حيث كانت من أوائل المشكلات الفلسفية التي شغلت أوغسطين هي كيف يمكن للإنسان أن ينتقل من كونه غير حكيم إلى أن يكون حكيمًا، وقد انتقلت إلى أوغسطين هذه =

٣ ـ القديس توما الأكويني(٥٤): إحياء العدالة:

رأينا أن الإيمان لا العقل هو ما يمثِّل الصورة الأفضل لإمكاناتنا عند أوغسطين. أما مع توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م)، فيعاود العقل الظهور مصدرًا مهمًّا لفهم طبيعة العالم. لماذا؟ لأنه في زمن الأكويني أُعيد اكتشاف كتابات أرسطو بسبب المفكِّرين المسلمين في الغالب، وأشاعت كتاباته حالةً من الجدل والنقاش بين الفلاسفة واللاهوتيين(٥٥) عارضت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أرسطو في البداية، ومنعت أعماله من جامعة باريس. لكن الكنيسة قَبِلت فيما بعد هؤلاء الذين حاولوا كالأكويني التوفيق بين المسيحية وأرسطو(٥٦). وفي هذه التركيبة الجديدة، أصبح العقل والإيمان شريكين متلازمين في فهم بنية المجتمع العادلة أو العقلانية.

تقبَّل الأكويني رؤية أرسطو بوجود نظام عقلانيٍّ في المجتمع. فالفلَّاح يساهم بتقديم الغذاء، ورجال الدين يوفرون الفرص لتحقيق الوعي الروحي، والحكَّام يقومون بما يلزم من قيادة. وقد تجسد في هذه الرؤية مفهوم أن الله يرسي الدعائم والأساس لنظامٍ عقلانيٍّ، ويجب أن يساهم الحاكم في حفظه،

= المشكلة من الأكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة في أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا. وقد استعان بها في كتابه «في فائدة الاعتقاد». وقد خلص نفسه بالجدل من طريق الشك المسدود مستعينًا في ذلك بما سُمي بالكوجيتو الأوغسطيني، وهو: «إذا كنت مخطئًا، فأنا موجود» *Si fallor, Sum*. لكن منهجه الحقيقي كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتي الذي يمكن لنا أن نسميه بمنهج الإيمان المنظم؛ فقد كان من بين نصوصه المحبَّبة ذلك النص الذي يقول: «لا سبيل إلى الفهم بغير الإيمان»، (أشعيا، الإصحاح ٧، ٩ الآية ٢٠). فقد كان بطبعه يفكِّر مستعينًا بالنصوص، وكان كلما تقدَّم به العمر زاد اصطباغ تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدَّس. [المترجم]

(٥٤) ولد في روكاسيكا بالقرب من أكوينو، على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة. [المترجم]

(٥٥) Sabine, *A History of Political Theory*, pp, 247-248, and Paul E. Sigmund, "Introduction", in *St. Thomas Aquinas: On Politics and Ethics*, (New York: Norton, 1988), pp. xvi-xix.

(٥٦) لم يكن ما سُمي بتعميد أرسطو مجرَّد توفيق سطحيٍّ بينه وبين المسيحية؛ فقد أراد الأكويني أن يصل بالحجج الفلسفية إلى أعمق مستوياتها، لا أن يكدس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعًا يندرج به في الإطار اللاهوتي كما كان قائمًا. فقد دفع في التفرقة بين الإمكان والفعل حتى نفذ بها إلى الحقيقة ذاتها، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة المرتبطة «بالواحد والكثير» إلى مشكلة خلق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة؛ وبرهن على أن العناية الإلٰهية في شمولها وتخصُّصها تترتب على المعرفة والمحبة في أقصى مراتبهما. وقد دافع عن الخلود دون أن يتخلَّص من المبدأ الذي يقرِّر أن الروح متجسدة بطبيعتها؛ فإذا كان قد استعار من أرسطو، فقد حصل أرباحًا قيِّمة. انظر: الموسوعة الفلسفية، مرجع سبق ذكره. [المترجم]

ومن ثمَّ يساعد على تدعيم الصالح العام(٥٧). وعلى عكس أوغسطين، كان مفهوم الأكويني عن المسيحية يتميَّز بانفتاحه أمام الرؤية القائلة بإمكانية تحقُّق المجتمع العادل أو المنظَّم عقلانيًّا. وباتخاذه هذا الموقف، انفرجت وجهة نظره في المجتمع عن أملٍ في تحقُّق وحدةٍ عقلانية تدعم المجتمع، وتحقِّق التضامن الجماعي الأرسطي. إلا أن الأكويني آمن ـ على عكس أرسطو ـ بأن التسليمَ بأن الله مصدر القوانين التي تضع أساس المجتمع وسلطة الحكَّام عليه أمرٌ مركزيٌّ في هذه المحاولة.

وعلينا، قبل المضي في تفنيد وجهة نظر الأكويني حول القانون، ملاحظة أن التزامه باستنساخ مقاربة أرسطو في المجتمع السياسي القروسطي، سوَّغ الإبقاء على المجتمعات المسيحية القروسطية. فقد كانت المجتمعات القروسطية وحداتٍ أصغر مما كان الأمر في الإمبراطورية الرومانية، وأصغر أيضًا من الدولة القومية في العصور الحديثة. كانت هذه الوحدات الصغيرة تتمركز حول الملك، الذي كان بصفته المالك الوحيد للأراضي يمنح باروناته *barons*(٥٨) حقوقًا في الأرض مقابل خدمتهم له. وكان لدى البارونات بدورهم أقنان في الأرض قام النظام بأكمله على كدِّهم؛ إذ كانوا يعملون مقابل القوت والمأوى(٥٩). أما الريع الذي كان يأتي من المستأجرين والبارونات والأقنان أيضًا، فكان يستخدم في إقامة الجيش وحفظ النظام داخل المملكة. كان للملك في هذه المجتمعات طاعة البارونات والأقنان، وكان عليه حماية البارونات والأقنان وتدعيم الأعراف المحلية التي حدَّدت حقوقهم وامتيازاتهم(٦٠).

إذن، يبدو من الواضح وجود فروقٍ واسعة في المكانة بين الملك وبين من يعملون لديه. فهل يعني هذا أن هذه المجتمعات لم يكن بها قيمٌ مشتركة؟ كلَّا البتَّة، فالمجتمعات الإقطاعية كانت مسيحية، وكانت تؤمن بوجود سلطتين: سلطة دنيوية تحفظ النظام الاجتماعي، والأخرى روحية تعلِّم أحكام الدين. ولم يكن لأيٍّ منهما أن تتداخل في عمل الأخرى، لكن

---

(٥٧) Sabine, *A History of Political Theory*, p. 249.

(٥٨) نبيل بدرجة بارون، وهو لقب شرف من الألقاب المنخفضة في المرتبة. [المترجم]

(٥٩) Ibid., pp. 214-215.

(٦٠) Ibid., p. 216.

كان على كلتيهما دعم الأخرى لتلتزم بقوانين الله والعقل(٦١).

وقد أيّد الأكويني بدوره هذه المعايير المشتركة أيضًا، وسعى إلى تقويتها وتقوية المجتمع القروسطي الذي تجسدت فيه. وفي سبيله لهذا، دفع كأرسطو بأن الوحدة السياسية *political unit* إنما هي جماعة تسمح بالجهود المتعاونة التي تساهم في الصالح العام، وفي تحقيق الوحدة الأخلاقية للمجتمع. كان وجود قانون مدنيٍّ أمرًا مركزيًّا لنجاح هذه المحاولة، والذي يرسي الله أساسه الفعلي. فلم يكن أساس المجتمع مجرَّد قوانين عقلية وقيم أخلاقية مشتركة تجسدها تلك القوانين، مثلما برهن أرسطو وكما طرح أرسطو؛ بل أيضًا الإدراك بأن الله هو أساس هذا القانون، كما تنصُّ عليه تعاليم المسيحية. فمن دون احترام الكنيسة التي تعلم حقيقة الله، لا يقوم لاجتماع الناس قائمةٌ على وجه الأرض.

وفي اتخاذ هذا الموقف، يجب أن نرى كلًّا من عالم المَلِك وعالم الكنيسة باعتبارهما مكمِّلين لبعضهما البعض، ولا يسلك الناس بالتزامهم بالقانون وإنجازهم ما تقتضيه الفضيلة المدنية باعتبارهم مواطنين صالحين فحسب؛ بل مسيحيين صالحين أيضًا. وهذه التركيبة هي أساس استمرارية المجتمع، حتى في ذلك المجتمع الذي يضمُّ فروقًا واسعة في الاستحقاقات والامتيازات.

ولننتقل الآن إلى مناقشة رؤية الأكويني للقانون.

أ ـ القانون الطبيعي عند الأكويني:

أفاد الأكويني بوجود أربعة أشكال من القانون، يمثِّل كلُّ شكلٍ بُعْدًا مختلفًا للعقل، وتندمج وتتكامل أشكال العقل هذه كلها تحت خطَّةِ الله. وهذه الأشكال الأربعة للقانون هي: القانون الأبدي، والطبيعي، والإلهي، والبشري. يشير **القانون الأبدي** Eternal law إلى علاقاتٍ ثابتة سرمدية خلقها الله بين جميع الأشياء في الكون(٦٢). ويهدي القانون الأبدي البشر والمجتمع عندما يتمظهر في شكل القوانين الطبيعي والإلهي والبشري. فعلى

(٦١) Ibid., p. 225.

(٦٢) Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, ed. by Dino Bigongiari, in *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, (New York: Hafner, 1965), p. 12.

سبيل المثال، يُعنى **القانون الطبيعي** Natural law الذي يُعرف من خلال العقل، بتحديد معايير الخير والشر والعدل والظلم التي يجب أن يعمل بمقتضاها جميع أفراد المجتمع(٦٣). هذا، في حين ينشأ **القانون الإلهي** Divine law من الوحي لا من العقل، ومضمونه هو الأخلاق الواردة في الكتاب المقدّس(٦٤). وتنبثق أهمية القانون الإلهي من حقيقة أن القانون الطبيعي - في وضعه لمعايير الخير والشر - لا يوضِّح الغاية الحقيقية التي يوجِّه الله الناس نحوها، فيأتي القانون الإلهي - في المقابل - ليوضِّح أن الغاية الحقيقية للحياة هي «السعادة الأبدية»، مشيرًا أيضًا إلى أن تحقيق هذه الغاية يوجب علينا ألَّا نعمل كما يقتضي القانون الطبيعي فحسب؛ بل أيضًا بما يتوافق مع القواعد «الإلٰهية» التي أمر بها الله(٦٥).

فضلًا عن ذلك، تمثِّل وجهة نظر الأكويني للقانون الإلهي أهميةً كبيرةً في تحقيق ما رمى إليه أرسطو من نظام جماعيٍّ *communal*. فكما رأينا عند أرسطو، فإن الجماعة تعتمد على إمكانية إيجاد أشكالٍ من الصداقة التي يتحقَّق في ظلِّها تفاهم أساسيٌّ بين الأفراد حول ما يشكِّل القيم الأخلاقية المشتركة التي تُعَدُّ مصيريةً لصلاح الجميع. تمكِّن هذه القيم الناس من صياغة آراء مشتركة، بشأن ما هو أفضل للمجتمع فيما يخص الطريقة المُثلى ليتبعوها في حياتهم. ودون وجود مفهومٍ واضحٍ للقيم الأخلاقية المشتركة التي تؤسس المجتمع، فقد نجد كثيرًا من الرؤى المتناقضة حول ما يشكِّل السلوك السليم، ويستحيل في أثناء ذلك توضيحُ القوانين التي يجب على الجميع التمسُّك بها. ومن ثَمَّ، يرى الأكويني «أن الأشخاص المختلفين يصدرون أحكامًا مختلفة على تصرفات الإنسان»؛ وعليه «تنشأ قوانين مختلفة ومتعارضة»(٦٦). والنتيجة أن المجتمع يجد نفسه ممزقًا بفعل الصراع، مما يتناقض مع حفظ الجماعة.

ولتجنُّب هذا الوضع، يلزم علينا تناول الأمور - وفيها الأحكام البشرية - من وجهة نظر الفهم المشترك للأخلاق التي تضمَّنتها كلمات الله، ومن ثَمَّ

---

(٦٣) Ibid., pp. 13-14.

(٦٤) Sabine, *A History of Political Theory*, p. 253.

(٦٥) Aquinas, *The Summa Theologica, ed.* Dino Bigonigiari, p.17.

(٦٦) Ibid.

يستطيع كلُّ فردٍ «معرفة ما ينبغي القيام به وما لا ينبغي، على نحوٍ قاطع»[٦٧]. ولأن القوانين الربانية «لا تخطئ»، فإن الغموض المتعلِّق باختلاف الأحكام سيزول تمامًا. وبتجاوز هذه الفروق ووضع المعايير المشتركة للسلوك التي يتقاسمها الجميع، يصبح الأفراد قادرين ـ كما عند أرسطو ـ على حفظ أساس الأواصر الفعَّالة للجماعة.

وأخيرًا، يشير القانون الإلهي إلى أنه عندما يتصرف الناس بطُهْرٍ واستقامة، فهم لا يفعلون ذلك لوجود قوةٍ خارجية؛ بل لوجود دوافع حقيقية واختيارٍ صحيح. فوجود القوانين الإنسانية وحدها لن يكفي لتنظيم السلوك الفاضل، فعلى الأفراد التحلِّي إراديًّا بوازع رفض الشر. فأولئك الذين يتخذون القانون الإلهي أساسًا مبدئيًّا لحياتهم، سيواجهون الشر بمحض اختيارهم لا بسبب القوة الخارجية، وبما يتفق مع مقتضيات القانون الطبيعي. ويُعَدُّ هذا العنصر مهمًّا في أطروحة الأكويني؛ فإن كنَّا سنتكئ على قوانين بشرية خارجية مهدَّدة لتكون أساسًا للتوافق مع جميع مبادئ القانون الطبيعي، فإن القانون سيشمل كلَّ شيء لينتهي به الحال إلى تهديد «العديد من الأشياء الصالحة»، وإعاقة «تقدُّم الصالح العام». فبالنسبة إلى الأكويني، عندما لا يتمسَّك الناس بالتعاليم الأخلاقية بدافعٍ من أنفسهم، فإن إرساء أساسٍ للجماعة يصبح أمرًا صعبًا للغاية. ولكن الجماعة القائمة على إدراك الصالح العام أمرٌ مهمٌّ «للتفاعل الإنساني»[٦٨] ومرةً أخرى، يتطلب تأسيس الجماعة وجود قيم أخلاقية مشتركة، كما هو الأمر عند أرسطو. وفي هذه الحالة، لا تقتصرُ القيم الأخلاقية المشتركة لدى الأكويني على القانون الطبيعي؛ بل تمتدُّ لتشمل القانون الإلهي، أو ذلك القانون الذي مُنحناه مباشرةً من الله في الكتاب المقدَّس. تشكِّل هذه القيم الأخلاقية المشتركة مجتمعة أساسَ الأواصر الفعَّالة للجماعة.

أما **القانون البشري** *Human law*، فيجسِّد مبادئ السلوك الصحيح، أو القانون الطبيعي في صورة قواعد تحكم الحياة اليومية. فالحقيقة أن الأكويني أفاد بأن «كل قانون به من طبيعة القانون بقدر ما يستقي من القانون

(٦٧) Ibid.

(٦٨) Ibid., pp. 17-18.

الطبيعي»[٦٩]. ونظرًا لأن القانون الطبيعي يمدُّنا بالأسس المبدئية للقانون البشري، فيحسن بنا مناقشة القانون الطبيعي بشيء من التفصيل.

المبدأ الرئيس أو الأساسي للقانون الطبيعي، هو أن «الخير بيت القصيد لجميع الأشياء»، ومن ثمَّ «فالخير يجب أن يُؤتى ويُتَّبع، والشر يجب أن يُجتنب»[٧٠]. ويرى الأكويني أن كل مبادئ القانون الطبيعي تتفرع عن هذا المبدأ. ويعني ذلك أنه يجب علينا فعل الخير واجتناب الشر. فما عساها تلك الأشياء الخيِّرة التي يجب فعلها؟ وعلى القدر نفسه من الأهمية، كيف نميِّز بين الخير والشر؟ يرى الأكويني أن هناك نزعاتٍ طبيعيةً يفسِّرها عقلنا بأنها خيِّرة، وفي اتباع هذه النزعات نفعل ما هو مباح أخلاقيًّا. وفي المقابل، علينا أن نتجنَّب اتباع الغايات التي تتناقض مع نزعاتنا الطبيعية؛ لأن هذه الغايات هي الشر.

إذن، ما الأشياء الصالحة التي نميل فطريًّا للقيام بها؟ **أولًا**: يريد كلٌّ منَّا أن يحفظ حياته، وبفضل هذا الميل «تنتمي أي وسيلة تحفظ الحياة الإنسانية وتذلِّل عقباتها إلى القانون الطبيعي». **ثانيًا**: هناك نزوع لعمل تلك الأشياء التي تضعها الطبيعة في كل الكائنات الحيَّة ومن بينها الإنسان؛ فنحن ننزع بوجه خاصٍّ إلى «الاتصال الجنسي، وتربية الصغار، وما إلى ذلك». تندرج هذه الأنشطة أيضًا تحت القانون الطبيعي. **ثالثًا**: لدى البشر ميل طبيعيٌّ إلى مسايرة طبيعتهم باعتبارهم أشخاصًا عقلانيين، ويحضُّنا هذا الميل على «معرفة حقيقة الله والعيش في المجتمع». وكل ما يتعلَّق بهذا الميل يندرج تحت القانون الطبيعي، مما يشمل الالتزام «بتجنُّب الجهل، وتحاشي الإساءة إلى من نعيش بينهم، وغيرها من أشياء تتعلَّق بهذا الميل»[٧١].

وبناءً على ما تقدَّم، فإننا ـ تبعًا للأكويني ـ سنشير إلى المبدأ الأساسي للقانون الطبيعي المتمثِّل في السعي الدائم لعمل الخير وما ينبثق عنه من وصايا وتعاليم، بـ«المبادئ العامة للقانون الطبيعي» التي تُستخدم إرشاداتٍ عند تحديد أُسس السلوك. وهنا يجدر بالناس البحث عن التطبيق الصحيح

(٦٩) Ibid., p. 58.

(٧٠) Ibid., p. 45. Italics in text.

(٧١) Ibid., pp. 45-46.

لهذه المبادئ، ويسمِّي الأكويني هذه المعايير المنبثقة عنها **بالمبادئ الثانوية** secondary principles. لكن ما الطريقة المثلى للحلِّ عندما تنشأ خلافاتٌ حول تفسير المبادئ العامَّة للقانون الطبيعي؟ اعتقد الأكويني أنه «بشأن المعايير الكاملة أو المنبثقة التي تبدو كما لو كانت استخلاصاتٍ من تلك المبادئ العامَّة [للقانون الطبيعي]، فهي معايير سارية المفعول ومعترف بها من قِبل الجميع، لكن في غالبية الحالات فحسب»(٧٢). ولأنه حريٌّ بالناس تناول هذه القضايا من منظور القانون الإلهي، فإن إيجاد تطبيقاتٍ مقبولة وسارية المفعول لمبادئ القانون الطبيعي العامَّة لن يكون أمرًا صعبًا. ومرة أخرى، نجد كما عند أرسطو أن وجود قيم أخلاقية مشتركة في المجتمع يُعَدُّ أساسًا لإرساء التوافق بين المواطنين بصدد قضايا مهمَّة؛ كتأويل المبادئ العامَّة للقانون الطبيعي في حالة الأكويني. والعائق الوحيد أمام الوصول إلى مبادئ ثانوية مقبولة إنما يظهر في تلك الأوقات التي يتعرض فيها تفكير الناس إلى «التشويش بفعل العاطفة»(٧٣).

لكن كيف ينفعنا مذهب القانون الطبيعي للأكويني؟ إن من يدفعون بأن القانون الطبيعي لا ينفعنا بشكلٍ كبير، قد يشيرون إلى أن مبادئ القانون الطبيعي غالبًا ما تكون غامضةً، مما يجعلها غير مفيدةٍ لتقديم أي توجيه لنا في سعينا لتحديد السلوك الأمثل. ولنأخذ ـ على سبيل المثال ـ المبدأ الذي يتطلب منَّا فعل الخير وتجنُّب الشر عن طريق حفظ حياة الإنسان وإزالة ما يؤذيها. كيف ينفعنا هذا المبدأ في تحديد موقفنا من قضية الإجهاض؟ سنرى أن الإجابة على هذا السؤال تعتمد بشكلٍ كبيرٍ على عوامل أخرى غير المبدأ نفسه. فعلى كل حال، من الوارد أن يستخدم كلا الفريقين ـ من معارضي الإجهاض ومؤيديه ـ هذا المبدأ لتبرير موقفيهما؛ لكن قرار كل طرف سيقوم في النهاية على اعتباراتٍ أخرى، من قبيل وجهة نظر الفرد عن الخصوصية ووضعية الجنين وغير ذلك. وعليه، قد يستخدم البعض هذه الحالة في الزعم بأن مبادئ القانون الطبيعي ليست إرشاداتٍ مفيدةً عمليًّا في حلِّ المآزق الأخلاقية الأساسية كالإجهاض.

وفي المقابل، قد يدفع بعض مؤيدي القانون الطبيعي بأن مبادئه الحقيقية

(٧٢) Ibid., pp. 50, 52.

(٧٣) Ibid., p. 50.

تمدُّنا بطريقة واضحة ومحدَّدة جدًّا للمسار الأخلاقي الواجب علينا الأخذ به في العديد من القضايا الرئيسة. وإن فشل القانون الطبيعي في هذا الجانب، فالخطأ لدى منظِّر القانون الطبيعي الذي فشل في تركيبه بطريقة تجعله مفيدًا. والحقيقة أن مؤيدي القانون الطبيعي يمكنهم أن يدفعوا بأن تقدمًا كبيرًا قد تمَّ في العالم الحديث لرسم مبادئ تُقر بطرقٍ غير غامضة ولا ملتبسة مسار السلوك السليم. فعلى سبيل المثال، يُعَدُّ المبدأ المعاصر الذي يقضي باحترام الأفراد لحقوق الآخرين واضحًا جدًّا فيما يتعلَّق بأنواع التصرفات اللازمة عن هذا المبدأ. فمن هذا المبدأ، نتبيَّن أنه يجب علينا إلغاء جميع أنواع العبودية، وإزالة ما في مجتمعنا من عقباتٍ تقف في طريق الحقوق المتساوية والفرص العادلة للجميع، بغضِّ النظر عن العرق أو النوع أو التفضيلات الجنسية أو غيرها. وفي هذه الحالة، يصبح القانون الطبيعي مُعينًا عظيم الشأن، ليس في تحقيق مجتمع عادلٍ فحسب؛ بل وأيضًا في تحقيق مجتمع يطمح إلى موازنة السعي إلى تحقيق الحرية مع ضمان الحاجات الأساسية للناس.

ب ـ القانون البشري والفضيلة المدنية:

أمام هاتين الرؤيتين المتنافستين للقانون الطبيعي، قد يُسأل: أي الموقفين اختاره الأكويني؟ من الواضح أن الأكويني أمِل في أن يمثِّل القانون الطبيعي إطارًا أخلاقيًّا دقيقًا لأعضاء المجتمع. لكن كيف يمكن أن يتحقَّق له هذا؟ بالطبع ستكون توعية الناس بأهمية القانون الإلهي أحد طرق تحقيقه، لكن الطريقة الأخرى والمهمَّة لبلوغ هذا الهدف هي التأكيد على الفضيلة المدنية. فالأمر عند الأكويني أن غير الملتزمين بجعل خير المجتمع هو خيرهم الخاص، بالطبع سيفسرون القانون الطبيعي بأية طريقة تروق لهم. ومن ثمَّ، ليس واردًا أن يعتبروا القانون الطبيعي صانعًا للحدود الأخلاقية الدقيقة للحياة. ولهذا السبب بالذات ـ على سبيل المثال ـ انتاب الأكويني قلق من أنه في الوقت الذي لا يمكن فيه لمبادئ القانون الطبيعي أن «تُجتثَّ من قلوب الناس»، نجد أن قدرة العقل على فهم أهمية هذه المبادئ لأفعالٍ بعينها تتأثر سلبًا بوجود الرغبة والشهوة. ففي مثل هذه الحالة، يكون المبدأ العام الواجب اتباعه معروفًا، لكن العقل «عاجز عن تطبيق هذا المبدأ على مسألة معينة في الواقع، بسبب الشهوة الجنسية، أو أي عاطفة

أخرى[٧٤] فضلًا عن أن معرفة المبادئ الثانوية الصحيحة التي ينبغي على الأفراد اتباعها، «يمكن أن تُجتثَّ من قلوب الناس بفعل قناعاتٍ شريرة»[٧٥].

وهنا يصبح القانون البشري أداةً مهمَّة في التغلُّب على كل هذه المشكلات، وأيضًا في إعطاء القانون الطبيعي أهميته المستمرة، باعتباره مجموعةً دقيقةً من الحدود الأخلاقية لتحديد طبيعة السلوك. والقانون البشري الذي يجسِّد مبادئ القانون الطبيعي، يجب أن يُعلِّم الفضيلة ويُعوِّد الأفراد على تدعيم تعاليم القانون الطبيعي. فمن خلال التأثير التشكيلي «للتعليم» وبشكلٍ خاصٍّ «الخوف من العقاب»، يتعلَّم الأفراد «الالتزام بالقوانين»، ويتذكَّرون أن عليهم توفيق حياتهم طبقًا لهذا المسار الصحيح للسلوك الذي تضعه معًا المبادئ الرئيسة والثانوية للقانون الطبيعي[٧٦]. ومن هنا تصير التوعية بمدى أهمية الفضائل المدنية التي توجِّه الناس بعيدًا عن ميولهم الأنانية وعدم اعتبارهم للصالح العام، واحدةً من الوظائف الرئيسة للمجتمع. وفي هذا الصدد، فإن القانون البشري - كما في رؤيتي أفلاطون وأرسطو عن المجتمع العقلاني - يساعد على توضيح الأدوار الخاصَّة في المجتمع، والإسهامات المتوقَّعة من الناس بشأن جميع هذه الأدوار. فالجندي - على سبيل المثال - عليه أن يدافع عن الدولة، والقساوسة عليهم تقديم المعرفة الروحانية، وعلى الحاكم أن يحكم بالعدل[٧٧].

لكننا، فيما نأمل إنجازه من خلال القانون البشري، نجد الأكويني يحذِّرنا لنتبنَّى مجموعةً عمليةً من التوقعات. فيجب التأكيد على أنه نظرًا لأن أغلبية الناس غير كاملين أخلاقيًّا، فمن المستحيل خلق قانون بشريٍّ قادر على مكافحة كافة الرذائل. وأفضل ما يمكن للقانون البشري أن يقوم به هو إلغاء الرذائل الكبرى، أي تلك الأعمال التي إن أبيحت ستقوِّض المجتمع الإنساني. ولهذا السبب، يجب أن تكون هناك قوانينُ ضد القتل والسرقة، وغيرها[٧٨].

---

(٧٤) Ibid., p. 54.

(٧٥) Ibid., p. 54.

(٧٦) Ibid., p. 56.

(٧٧) Ibid., p. 63.

(٧٨) Ibid., p. 68.

تشير وجهة النظر هذه أيضًا إلى أنه من الخطأ محاولة خلق قوانين بشرية تحارب جميع الرذائل. ولكي يتجسَّد هدف كهذا في قانون بشريٍّ، يجب أن تكون هناك شرطةٌ للأخلاق في كل ركنٍ وناحية، تستجوب الجميع بصدد طبيعة نواياهم الأخلاقية، ويجب على كلٍّ منَّا أن يراجع هذه الشرطة في تحديد مدى المشروعية الأخلاقية للأنشطة التي يقوم بها. وهذا وضع من شأنه أن يُعسِّر إحلال أواصر جماعية فعَّالة. وبهذه الروح، يكرِّر الأكويني - على سبيل المثال - أحيانًا قوله: «يجوز لمن في السلطة أن يتسامح مع بعض الشرور، كيلا يمنع خيراتٍ أخرى، أو حتى لتجنُّب وقوع شرور أسوأ»[٧٩] وبالمنطق نفسه، نجد الأكويني يوافق أوغسطين ويستشهد بقوله: «إذا كان لك ترك هذا العالم لتمزقه الرغبة الجنسية، فعليك بقمع الدعارة». فضلًا عن أننا من الجائز أن نتسامح مع الكفار؛ لأن خيرًا أعظمَ قد يأتي من وراء ذلك، أو لربما دُفع به شرٌّ ما[٨٠].

ج - الأكويني ومسألة الفضيلة المدنية والمجتمع المدني:

على الرغم من ذلك، يمثِّل تعليم الناس عادات الفضيلة المدنية - مما يمكِّنهم من تدعيم الصالح العام - الغرضَ الرئيس لرؤية الأكويني حول القانون البشري. إلا أنه اعتقد - على خلاف أرسطو - أن عادات الفضيلة المدنية التي تعلِّم احترام الحدود الأخلاقية المجسدة في القانون الطبيعي، لا يمكنها الاستمرار على المدى الطويل، إلا عندما يؤمن الأفراد معًا بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية فيما يخص طبيعة القانون الإلهي. فعندما يفهم الناس أنهم معًا جزءٌ من عالم مشتركٍ يحكمه الربُّ، فلن يفهموا فقط أصل الأخلاق والقانون الطبيعي؛ بل سيمرون أيضًا بخبرة الوحي الديني باعتباره مصدرًا للأخلاق، والذي يساعدهم على الارتباط ببعضهم البعض بصورة جماعية. بالطبع كان يأمل أرسطو في مجتمع سياسيٍّ يقوم على الصداقة والتضامن الجماعي، لكن الأكويني دفع بأن هذا الأمل لا يمكن بلوغه على أفضل وجه إلا عندما يتمسَّك أعضاء المجتمع بالتزامٍ مشتركٍ بالقانون الإلهي، وبالإيمان بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

---

(٧٩) Aqinas, *The Summa of Theology, in St. Thomas Aquinas: on Politicc and Ethics*, edited by Paul E. Sigmund, (New York: Norton and Company, 1988), p. 62.

(٨٠) Ibid., p. 62.

لكن ستظل هناك مشكلة مهمَّة في رؤية الأكويني للفضيلة المدنية عند مفكِّري المجتمع المدني المحدثين. فالأكويني يرى أنه يتحتَّم على الأفراد أن يجعلوا من تعاليم الكنيسة الكاثوليكية محورًا لحياتهم. فها هو عند مناقشته للهرطقة، يقول: «لو كان من العدل أن نجد المزورين أو المجرمين الآخرين يُعدمون على الفور تحت مقاصل الحكَّام العلمانيين، فمن الأكثر عدلًا للزنادقة أنه بمجرَّد إدانتهم بالهرطقة، لا يُكتفى بنفيهم من المجتمع؛ بل أن نذهب بهم إلى المقاصل»[٨١]. ويلطِّف عبارته بقوله إن الكنيسة تأمل في هداية «هؤلاء الضالين». ولا شكَّ في أن الأكويني كان يحاول حماية المجتمع من كل الذين قد يقوضون الإيمان، ومعه منافع المجتمع. لكن باتخاذه هذا الموقف أظهر أن هناك مؤسسةً واحدة ـ هي الكنيسة ـ يجب أن يكون لها الدور الفعَّال والقويُّ في الحياة الأخلاقية والثقافية لكل مواطن. وبموجب هذه الحقيقة، فليس للأفراد ـ في استدلالهم حول الأفضل للمجتمع ـ أن يشكِّكوا في سلطة الكنيسة فيما يخص الحقيقة.

والآن، يعني المجتمع المدني ـ كما أسلفنا ـ مجالًا مستقلًّا يمكن للأفراد فيه التنقُّل بين جماعاتٍ ومؤسساتٍ مختلفة، ومن هذه الخبرة يحدِّدون أيَّ الطرق هي الأفضل بالنسبة إليهم في الحياة. لكن بالنسبة إلى الأكويني، قد تمثِّل هذه الرؤية للمجتمع تهديدًا لاستقلالية الكنيسة، لا سيما قدرتها على تحديد طبيعة النظام الأخلاقي للمجتمع. وننتقل الآن إلى التفكير الإصلاحي لنناقش مقاربات أصحابه للمسيحية.

٤ ـ لوثر وكالفِن: مقدمة:

كان الهدف الرئيس أمام كلٍّ من مارتن لوثر *Martin Luther* (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م) وجون كالفن *John Calvin* (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤م) هو سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فقد دفع لوثر ـ حسبما أشار شيلدون ولن *Sheldon Wolin* ـ بأن «الخبرة الدينية تتمحور حول اتصال شخصيٍّ مكثف بين الفرد والرب»[٨٢] إذ يجب أن يكون لدى الأفراد علاقةٌ مباشرة مع الله، تقوم

(٨١) Ibid., p. 63.

(٨٢) Sheldon S. Woiln, *Politics and Vision, (Boston: Little Brown and Company, 1960)*, p. *149*.

على الإيمان. فالإيمان يُطهِّر النفس ويُيسِّر لنا حبَّ الله. فبفضيلة الإيمان، ترغب نفوسنا في أن تصير «جميع الأشياء» وأجسادنا ـ وهي الأكثر أهمية ـ طاهرةً أخلاقيًا، بحيث نستطيع حبَّ الله. وبسبب الإيمان، يصبح الشخص مُطيعًا لوصايا الكتاب المقدَّس، ومن ثمَّ يكبح «الفسوق والرغبة الجنسية». لقد رأى لوثر أن «الإيمان وحده وكلمة الله هما حكَّام النفس، تمامًا مثلما الحديد المنصهر يتوهَّج كاللهيب بعد اتحاد النار معه، كذلك تشع صفات الكلمة في الروح»[٨٣].

وبناءً على هذه الرؤية، يسعى لوثر بقدر الإمكان وراء إزالة هياكل سلطة الكنيسة الراسخة؛ لأنها لا تفعل إلا إعاقة العلاقة المباشرة الواجب تأسيسها بين الأفراد والربِّ[٨٤] فضلًا عن أن لوثر كان يأمل في أن إزالة هذه الهياكل سيهبُ الناس نصيبًا أوفر من الحرية الروحية. فنراه يقول إنه يجب على الفرد أن يكون «مسؤولًا عن إيمانه الشخصي، وأن يراقب إيمانه ليكون إيمانًا صحيحًا»[٨٥]. ففي مجتمع المؤمنين اللوثري، يُعَدُّ الإيمان مسألةً متروكةً لكل شخص، فلا يجبر أحدٌ شخصًا آخرَ على اعتناق عقائد لا يؤمن بها بإرادته وضميره الشخصي؛ «فالإيمان عمل حرٌّ، لا يجوز إجبار أحدٍ عليه»[٨٦].

في المقابل، رفض كالفِن ـ وفقًا لوولن ـ إمكانية أن يقوم المجتمع الديني باعتباره نظامًا للانتماء الطوعي، يحكمهُ الإقناع لا القوة؛ بل رأى أن مجتمعًا كهذا لا يمكنه الوجود إلا بهيكل قويٍّ من السلطة يضمن «تماسك الجماعة وتضامنها». فيجب أن يُحكم مجتمع الكنيسة بمجموعة قوية، ودون إعادة البابا[٨٧]. ذلك أن كالفن آمن بأن الكنيسة ـ أي كنيسته ـ يجب أن تؤسس نظامًا من الضبط لتحكم وتضع الحدود للناس، بحيث يمكنهم قبول تعاليم الله. فبغير انضباط الكنسية، سينحرف الأشخاص عن تعاليمها، وهي

---

(٨٣) Luther, "On Christian Liberty," in *Three Treaties: Martin Luther*, (Philadelphia: Fortress Press, 1960), p. 284; also, pp. 282-83, 294-96.

(٨٤) Wolin, *Politics and Vision*, p. 152.

(٨٥) Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed," in William Ebenstein and Alan O. Ebenstein, *Great Political Thinkers: Plato to the Present* (Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1991), p. 351.

(٨٦) Ibid. p. 351.

(٨٧) Wolin, *Politics and Vision, pp. 167-68*.

عاقبة من شأنها أن «تزيد من تفكُّك الكنيسة الكليّ»(٨٨). وهنا، يحقُّ للكنيسة وضع قواعد تتعلَّق بالحياة الجنسية للناس، ووقت فراغهم، وعلاقاتهم الأسرية(٨٩).

لكن المفارقة هنا أن الناس بعد فِطامهم عن سلطة الكنيسة الرومانية، وقعوا تحت سلطة كنيسة جديدة هدفها ـ كما يشير وولن ـ «قولبة [هكذا وردت] الناس وفق رؤية مشتركة، وتلقينهم دروس الصالح العام»(٩٠). ويتمثل تأثير الكنيسة الجديدة في الناس ـ في رأي كالفن ـ في إخضاعهم لمتطلبات النظام والانضباط، أو لمعايير الفضيلة المدنية. ومن نتائج هذه السياسة أنها تضمن أن يكون الشخص عضوًا صالحًا ومساهمًا في المجتمع، ومؤمنًا قويًّا وملتزمًا في الوقت نفسه(٩١)

أ ـ لوثر وكالفن: الأخلاق والفضيلة المدنية:

اتفق لوثر وكالفن في مطالبتهما المواطنين بالولاء للدولة، واحترام ما تبذله من جهودٍ لحفظ النظام. فقد رأى لوثر لو أن الناس جميعًا تدفعهم وتحرِّكهم كلمةُ الربِّ، لَما كانت هناك حاجةٌ إلى دولةٍ تفرض النظام وتضع القيود. وأردف قائلًا: إن المسيح يعترف بالسيف، لكنه لا يحتاج إلى استخدامه في ملكوته. لكنه آمن بأن من يعيشون بكلمة الربِّ ـ أي المسيحيين ـ أقليةٌ في هذا العالم، ومن ثَمَّ لا يتحرك معظم الناس مدفوعين بالتقوى المسيحية(٩٢). فلا مفرَّ إذن من وجود دولةٍ تستخدم قوتها لضمان الامتثال للقانون، ولحفظ النظام بما يكفي لحماية حياة الأفراد وممتلكاتهم(٩٣).

---

(٨٨) John Calvin, "Institutes of the Christian Religion," in Ebestein, p. 357.

(٨٩) Sibley, *Political ideas and Ideologies*, p. 322.

(٩٠) Sheldon S. Wolin, *Politics and vision*, p. 179.

(٩١) Ibid., pp. 190, 172, 182.

(٩٢) Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?" in Ebestein, p. 347.

(٩٣) Ibid., p. 350.

من العبث البحث عند لوثر عن فكرة الدولة، فهو لا يعرف إلا السلطة. وأُطره هي الأشكال الوسيطة القديمة: المسيحية، والإمبراطورية. وفكر لوثر غير سياسيّ، ومناهض للقانون والحقوق؛ لكنه ثوريٌّ دينيٌّ، ومحافظ، بل رجعيٌّ في السياسة كما في المجال الاقتصادي أو العلمي. ولوثر مقتنع =

انطلاقًا من أن تقوى المسيحيين تنفي ضرورة استخدام القوة أساسًا للسلوك السليم، فهل يجب عليهم أيضًا الخضوع لدولة تستخدم القوة لضمان امتثال الناس للقوانين؟ يجيب لوثر: نعم، لا بدَّ للمسيحي الحقيقي من أن يُخضع نفسه للدولة، وأن يفعل ما في وسعه «لتقوية الحكم ليقوم ويستمرَّ على المجد والخوف»(٩٤). ففي العالم العلماني، يجب أن يُظهر المسيحي الفضيلةَ المدنية عبر تمسُّكه بنظامين أخلاقيين متناقضين. فالأخلاق المسيحية تطالبه بأن يكون معنيًّا بالعمل «على الأرض لا لنفسه» بل للآخرين؛ بل تقتضي منه «القيام بما لا يجب عليه حتى». ومن ثمَّ، يساعد المسيحي المريضَ، ويقضي «ما يلزم جاره من حاجات»(٩٥). لكن يجب على المسيحي الصالح أن يساهم بنصيبه في حفظ نظام المجتمع، مما يعني أنه قد يجب عليه أحيانًا أن يقتل في سبيل الدولة. «ومن ثمَّ، إن رأيت نقصًا في الجلادين أو حاملي الصولجان أو القضاة أو اللوردات أو الأمراء، ووجدت نفسك مؤهلًا لأيٍّ من هذه المناصب؛ يجب عليك عرض خدماتك»(٩٦).

تبنَّى كالفن وجهة نظرٍ مماثلةً فيما يخص المسؤوليات الأخلاقية للمواطنة. فأشار إلى أن الاهتمامات الرئيسة للحكومة في العالم السياسي إنما تكون بحاجات استمرار الوجود الفيزيقي ومتطلباته، ومنه توفير الطعام والملبس، وأيضًا سن القوانين لتنظيم المجتمع وفق «قواعد القداسة والاستقامة ورجاحة العقل»(٩٧). فمن الضروري إذن أن نعترف بأهمية وجود حكومة مدنية تساند عبادة الربِّ، وتحفظ العقائد الدينية «الطاهرة... وتدافع عن دستور الكنيسة»، وتصون السلام والعدالة المدنية بين الناس(٩٨) ولتحقيق هذه الأهداف، يتحتَّم على الدولة استخدام طرائق من العقاب القاسي،

= بأن الأمراء هم أكبر المجانين وأكثر قطّاع الطرق لؤمًا على وجه الأرض. ومع ذلك، لا يرى وسيلة أخرى غير قوتهم المطلقة. ورغم التمييزات التي وضعها، فقد انتهى إلى منحهم نوعًا من الرسالة الروحية: الدفاع عن الإيمان والحق ونشرهما، وتنمية التعليم وتشجيع الثقافة. انظر: جان توشار، موجع سبق ذكره، ص٢١٦. [المترجم]

(٩٤) Ibid., p. 348.

(٩٥) Ibid., p. 348.

(٩٦) Ibid., p. 349.

(٩٧) John Calvin, "On Christian Liberty," in *On God and Political Duty*, (Indianapolis: Bobbs-Merril, 19950), p. 41.

(٩٨) Calvin "Institutes of the Christian Religion,", pp. 359, 361.

بحيث يمكن حماية الأبرياء من أعمال «الأشرار». وهي في ذلك لا تعمل بشكلٍ «مغاير» لحكم المسيح(٩٩). فالحقيقة أن هناك كثيرًا من الأشرار والمنحرفين، وما لم تكن هناك سلطةُ دولة تكسر شوكتهم، فلن تقوم قائمة لحياةٍ مدنية مسيحية(١٠٠). وهنا ـ وكما كان عند لوثر ـ سينبغي لمن عليهم تنفيذ التزام الدولة بالنظام المدني، اللجوء إلى ممارساتٍ تبدو متعارضةً مع الأخلاق المسيحية كالقتل. وبالفعل، إن لم تقاوم الدولة الشرَّ، فلن تكون هناك طريقة لإيجاد مجالٍ يمكنه صون التعاليم المسيحية. ومن ثمَّ، فإن العمل بما تقتضيه الدولة ـ حتى وإن كان يعني ذلك قتل الآخرين تحت شعار مقاومة الشر ـ يحفظ دعائم دولة مسيحية، ومن ثمَّ يحفظ بالفعل الالتزام بالمبادئ المسيحية.

لكن يجب على المسيحيين ـ في رأي كالفن ـ ألَّا يسلكوا طرق هؤلاء الذين يجب على الدولة أن تحميهم منهم. «فالربُّ لا يوصي فقط بحفظ العقل طاهرًا ونقيًّا من كل رغبة فاسقة؛ بل أيضًا ينهى عن كل فاحشة وفسوقٍ ظاهر»(١٠١). وكما هو الحال عند لوثر، رأى كالفن أن العيش في سلام مع الربِّ يتطلَّب أن نتصدَّق على جيراننا ونقدِّم لهم خدماتنا(١٠٢). فيجب على

(٩٩) لم يكن كالفن أقلَّ من لوثر عداءً «للغير الواقعيين» الذين ينشدون تحرير المسيحي من النظام السياسي التقليدي. وفضله أنه عارضهم ببناء أكثر عقلانية، وبالتالي أكثر فعالية من «السلطة الدستورية» (*L'obrig Keitsaa*) اللوثرية. وكتاب كالفن «المؤسسة المسيحية» *L'institution Chre'tienne* يتضمَّن صيغًا ذات رنين لوثريٍّ يدور حول ضرورة الخضوع للحكم الذي يأتي من عند الله، وللحرية المسيحية التي «تتلاءم تمامًا مع العبودية المدنية». إن الانتقال من القانون إلى الإيمان يتطلَّب تغيير الخطَّة، ولكن كالفن الذي يصرُّ على الاستمرارية بين العهد القديم والعهد الجديد، يقيم نوعًا من الوحدة بين الروحي والزمني. والمسيحي يجب ألَّا يعتبر نفسه كغريبٍ في هذا العالم وضعته مشيئة الله حيث هو، فإن للمجتمع أهدافًا مادية متواضعة، كازدهار الأفراد ضمن النظام، وله أيضًا غايات أسمى: «بروز شكل عام للدين بين المسيحيين، وأن تسود الإنسانية بين الناس». وهكذا لا تنفي التبعية للشريعة الإلٰهية السياسة العقلانية، بل بالعكس تجعلها ضروريةً. والمبدأ القائل بأن كل سلطة جديرةٌ بالاحترام لذاتها لأنها من تأسيس الله، له نتيجة طبيعية: لا وجود للسلطة إلا من أجل القيام بالمهمَّة الروحية التي قوامها قيادة الناس كما يشاء الله من أجل تسهيل خلاصهم. هذا المبدأ الثاني يُدخل ضمنًا في العقيدةِ فكرةَ الرقابة، التي هي بذرة الفتنة الممكنة بين الزمني والروحي. ولكن كالفن عندما أهدى «المؤسسة» إلى فرانسوا الأول كان الولاء هو المنتصر. كما أن الاختيار النظري بين مختلف أشكال الحكومات لم يكن يهمُّ المصلح كالفن؛ فذلك شأن تقني ورهن الظروف. والمهمُّ من وجهة نظر مسيحية أن يطاع الحكام؛ أي: السلطة مهما كان شكلها، حتى ولو كان استبداديًّا. المرجع السابق. [المترجم]

(١٠٠) Ibid.

(١٠١) Calvin, "On Christian Liberty," p. 43.

(١٠٢) Ibid., p. 37.

المسيحيين أن يظهرو الفضيلة المدنية في حياتهم اليومية بأن «يتحمَّلوا الأذى والسباب»، وأن «يُحسنوا إلى المسيئين إليهم»(١٠٣) وفي الوقت نفسه، تجب على المسيحيين ـ باعتبارها جزءًا مما يعنيه حفظ الفضيلة المدنية ـ طاعة الدولة، وإنفاذ تلك السياسات التي من شأنها تدعيم النظام والمدنية.

ب ـ الدولة والحرية الفكرية لدى لوثر وكالفن:

في مناقشتهما لدور الدولة، لم يَرَ لوثر أو كالفن أن من دورها حماية الحرية الفكرية أو الأخلاقية. مبدئيًّا، قد يبدو الأمر عكس ذلك عند لوثر الذي قال إنه لا يجب على الدولة استخدام سلطتها للتدخل في تعاليم الكنيسة و«إقرار قوانين للنفس»(١٠٤). وبذلك أوضح لوثر أن الدولة التي تسعى لتقوية العقائد الكاثوليكية لا يجب عليها ظلم المواطنين. ومن ثمَّ، «إذا ما أمرك أميرك أو حاكمك الزمنيُّ بتأييد البابا، أو الإيمان بهذا أو ذاك، أو نهاك عن كتبٍ معيَّنة، فعليك وقتها أن تقول له: «عشم إبليس في الجنة» «it does not befit Lucifer to sit by the side of God»(١٠٥) وهنا نجد أن الرؤية القائلة بأن على الدولة ألَّا تفرض العقائد الكاثوليكية، إنما تأتي متوافقةً مع الموقف المذكور آنفًا عند لوثر من أن إيمان الأفراد لا بدَّ أن ينشأ من وازع ضميرهم، وإرادتهم الحرَّة(١٠٦).

لم يكن لوثر معنيًّا فقط بمجرَّد حماية الناس من الكنيسة الكاثوليكية؛ بل أيضًا بتأمين النظام السياسي. فكما يقول وولن، فقد اعتقد لوثر أن المجتمع السياسي يصير في غاية الهشاشة أمام كثيرٍ من الشرور التي تواجه المجتمع. ولمنع تدمير نسيج المجتمع، كُلِّفت الدولةُ بمهمَّة إلهية لدعم النظام، وإذا ما نجحت فسوف يكون من شأنها عندئذٍ أن تساعد في ضمان آفاق نشأة الكنيسة بعد إصلاحها والتي نادى بها لوثر(١٠٧). باتخاذه هذه المقاربة، اعتقد لوثر أنه ينبغي على الدولة حماية عقائد الكنيسة بعد إصلاحها، ومن ثمَّ يزعم أن الحكومة يمكنها حرمان الشخص من حقِّه في مساءلة الأفكار الرئيسة في

---

(١٠٣) John Calvin, "On Civil Government," in *On God and Political Duty*, p. 69.

(١٠٤) Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?" p. 350.

(١٠٥) Ibid., p. 353.

(١٠٦) Ibid., p. 351.

(١٠٧) Wolin, *Politics and Vision*, pp. 156-57

العقيدة المسيحية. إذن، لن تدعم رؤية لوثر أنماط الحياة والحقوق الأساسية للأفراد ممَّن يجيء سلوكهم معارضًا لتعاليم الكنيسة(١٠٨) ومن ثمَّ، فما يثير السخرية هنا أن لوثر - ذلك الذي دفع في اتجاه الحرية الفكرية في العالم الروحاني - نراه مضطرًا في العالم السياسي إلى مناوءتها. ومثلما يقول ولن: «لم يكن من بدٍّ أن يتحوَّل العنصر الإلهي في السلطة السياسية، من مبدأ تأسيسيٍّ مُقوِّم إلى مبدأ قمعيٍّ وقسريٍّ»(١٠٩).

وردت هذه الدولة القامعة لحرية المعتقدات في فكر كالفن أيضًا. إذ يقول مستشهدًا بالكتاب المقدَّس: «ما الحكَّام إلا ممثلون للربِّ، منتقمون ينفذون غضبه على من يرتكب الشرَّ»(١١٠) والمواطنون المدنيون المسيحيون هم وكلاء الربِّ، وبذلك يجب عليهم دائمًا الدفاع عن «مجد» الربِّ(١١١) إذ لا يقتصر واجب الدولة على مجرَّد حماية الممتلكات وحفظ السلام وتأمين العدالة فحسب؛ بل من واجبها أيضًا التأكُّد من «ألَّا يُنتهك قانون الرب، ويُدنَّس بالتجديف على الملأ»(١١٢) وإنما تحوز الدولة السلطةَ لإعلاء الغايات والعقائد الدينية، فضلًا عن أن الكنيسة والدولة شريكان في الاحتفاظ بما يكفي من سيطرة وسلطانٍ على الأفراد، بما يضمن المحافظة على السلوك المدني واحترام العقيدة الدينية. فكما يقول ولن، فقد «اعتبر كالفِن أن الإنسان في كلا العالمين مخلوق نظاميٌّ، يخضع للقيود وتسيطر عليه السلطة»(١١٣) وبرؤيته هذه رفض كالفن أن يُتاح للأفراد الطعن في المباني الأخلاقية التي قامت عليها رؤيتهم للدولة والكنيسة، ومن ثمَّ كان من شأنه أن ينكر الحرية الفكرية، كما فعل لوثر(١١٤).

ولمَّا كان من المفترض أن تكون كنيسة لوثر عبارةً عن مجتمعٍ من المؤمنين لا يخضع لأيِّ هياكل كنسيَّة قمعيَّة، يبدو أنه يعزز أهداف المجتمع المدني أكثر مما يفعل كالفن. لكن بناءً على أن دولته قمعية كدولة كالفن،

---

(١٠٨) Sibley, *Political Ideas and Ideologies*, pp. 318-19.

(١٠٩) Wolin, *Politics and Vision*, pp. 57-58.

(١١٠) Calvin, "On Civil Government," in *On God and Political Duty*, p. 49.

(١١١) Calvin, Institutes of the Christian religion, in Ebenstein, p. 360.

(١١٢) Ibid., p. 360.

(١١٣) Wolin, *Politics and Vision*, p. 173.

(١١٤) Sibley, *Political Ideas and Ideologies*, p. 323.

فإن كليهما لا يدعمان وجود مجالٍ مستقلٍّ عن سلطة الدولة. وكذلك الحال معه هو وكالفن، فيما يخص إمكانية تحقيق تلك البيئة الأخلاقية التي تسيِّد مذهب الحقوق للجميع.

٥ ـ الآثار على الفضيلة المدنية والمجتمع المدني:

يتطلَّب مذهب الفضيلة المدنية المسيحية ـ عند لوثر وكالفن ـ أن يؤيد الأفرادُ الدولةَ في جهودها الساعية لإحباط الخطيئة والذود عن سلامة المسيحية كما أشرنا، لا سيما ضد الطاعنين فيها. فالناس بدعمهم لعادات الفضيلة المدنية يقدمون إسهاماتهم للدولة، محافظين بذلك على القيام حتى بالوظائف التي قد تبدو مناقضةً للمعتقدات المسيحية في طبيعتها؛ كالقتل. هذه النظرة للفضيلة المدنية التي تشير إلى أن المواطنين يجب أن يدعموا جهود الدولة لحفظ السلام والعدالة المدنية، إنما تسلِّم بواقعية أوغسطين حول أن معظم الناس لن يعيشوا حياتهم بالطريقة التي تسهم في التقليل من حاجة الدولة إلى استخدام القوة لحفظ السلام. وبتسليمنا بأنه سيوجد دائمًا من يهدِّد النظام الصالح، فسيصعب علينا تخيُّل كيف يمكن عند لوثر وكالفن تحقُّق التضامن الجماعي الأكويني القائم على مجتمعٍ هيكله العقل ونظَّمه. وفي هذا الصدد، يبدو أن كلًّا من لوثر وكالفن يتفقان مع أوغسطين في رؤيته عن المجتمع.

لكن يظل هناك جانب مهمٌّ من الفضيلة المدنية قد يزعم البعض ظهوره من وراء جهود لوثر وكالفِن الإصلاحية. فدعوة حركة الإصلاح إلى الاستقلال عن المؤسسات الخارجية؛ كالكنيسة الكاثوليكية التي ترعاها الحكومة، إنما تتحرك في اتجاه نشأة مجتمعٍ مدنيٍّ ذي مجالٍ مستقلٍّ بالمواصفات الواردة في الفصل الأول، والذي يمكن للناس فيه ممارسة حريتهم في الاعتقاد وتحديد التزاماتهم الدينية. بالطبع، لم يطالب مفكِّرو الإصلاح الذين ناقشناهم هنا ببيئةٍ من هذا النوع، ولا شكَّ أن كليهما كان سيرفض هذه البيئة. ومع ذلك، فإن توجُّه الحركة الإصلاحية الضاغط في دفعها بضرورة حكم الفرد بواسطة إيمانه لا بواسطة مؤسساتٍ خارجية مسيطرة، إنما وضع الأساس لإقامة مجالٍ مستقلٍّ غير معرَّض لتدخُّل الدولة.

ذلك أن الربط بين الحاجة إلى الاستقلال عن الكنيسة الكاثوليكية، وبين

العمل الخيري والاهتمام بالآخرين، كما فعل لوثر وكالفن، يخلق أساسًا للتحرك في اتجاه المجتمع المدني. وكل المطلوب لإكمال المشروع هو إحلال دولةٍ أساسها بيئة أخلاقية تحمي الحقوق محلَّ الشكل القمعي للدولة الذي دافع عنه لوثر وكالفن (وكذلك المجتمع الديني القمعي الذي نادى به كالفن). وهنا قد يدفع البعض بأن كتابات هوبز Hobbes وسبينوزا Spinoza ولوك Locke وكانط Kant، التي سنناقشها تباعًا، تسير في هذا الاتجاه بعلمنتها الأفكار المسيحية المتعلِّقة بالاستقلالية والخيرية. فإن كان الأمر كذلك، فإن التفكير المسيحي قد ساعد بطريقةٍ غير مباشرة في جعل تجربة المجتمع المدني أمرًا ممكنًا.

مراجع وقراءات مقترحة

Althaus, Paul. *The Ethics of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

Bainton, Roland Herbert. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. New York: New American Library, 1977.

Beard, Mary. *SPQR: A History of Ancient Rome*. New York: Liveright Publishing Corporation, 2015.

Brookes, Edgar Harry. *The City of God and the Politics of Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 1960.

Brown, Peter Robert Lamont. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Clark, Mary T. *Augustine*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1994.

Coles, Romand. *Self, Power, Other: Political Theory and Dialogical Ethics*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

Connolly, William E. *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality*. Newbury Park, CA: Sage Publications, 1993.

Deane, Herbert Andrew. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963.

Doody, John, Kevin L. Hughes, and Kim Paffenroth, eds. *Augustine and Politics*. Lanham, MD: Lexington Books, 2005.

Douglass, E. Jane Dempsey. *Women, Freedom, and Calvin*. Philadelphia: Westminster Press, 1985.

Goyette, John, Mark S. Latkovic, and Richard S. Myers, eds. *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005.

Jenkins, John I. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Keys, Mary M. *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Lage, Dietmar. *Martin Luther's Christology and Ethics.* New York: Mellen Press, 1990.

Luther, Martin. *Reformation Writings.* Translated by Bertram Lee Woolf. New York: Philosophical Library, 1953.

-*Three Treatises.* Philadelphia: Fortress Press, 1960.

McInerny, Ralph M. *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice.* Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992.

Pagels, Elaine. *Adam, Eve, and the Serpent.* New York: Random House, 1988.

Parker, T. H. L. *J ohn Calvin: A Biography.* London: Dent, 1975.

Sabine, George H. *A History of Political Theory.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics.* Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Wetzel, James. *Augustine and the Limits of Virtue.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Boston: Little, Brown, 1960.

الفصل الخامس

ملامح الفكر السياسي الإسلامي واليهودي في العصور الوسطى

١ ـ مقدمة: ميراث الفارابي:

نناقش في هذا الفصل بعض أعمال مفكِّرين إسلاميين ويهود مهمِّين. وكالفصل السابق، يساعد هذا الفصل القرَّاء على فهم أسس المعتقدات الدينية التي تؤثر في السياسة في بلدنا [الولايات المتحدة ـ م] وخارجها، متضمنًا ذلك القضايا التي تظهر اليوم في الشرق الأوسط. والآن لننظر فيما جاء به هؤلاء المفكِّرون.

ظلَّ أرسطو خلال معظم فترة القرون الوسطى في الغرب خارج الخطاب الفلسفي والديني، حتى أُعيد اكتشافه في زمن الأكويني كما تناولنا في الفصل الرابع. فكيف أصبح أرسطو والفكر اليوناني الكلاسيكي ـ بما فيه أفلاطون ـ محوريًّا مرةً أخرى في الفكر الغربي بعد طول غياب؟ كانت الثقافة الإسلامية هي السبب في إعادة اكتشاف أرسطو وأفلاطون في الفكر الغربي. ففي وقت مبكِّر في القرن التاسع الميلادي، دخلت دراسة الإسهامات الإغريقية في العلوم والفلسفة إلى المجتمع الإسلامي، من خلال دعم ماليٍّ قدَّمته عدَّة هيئات سياسية إسلامية[١]. وبسلوك المجتمع الإسلامي طريقه عبر شمال أفريقيا وإسبانيا، جلب معه ثقافته الفكرية والدينية وفيها الفلسفة اليونانية.

ومع ذلك، واجهت الفلسفة صعوباتٍ للبقاء في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. فالفلسفة بأصولها الممتدَّة في الثقافة اليونانية، غالبًا ما

---

(١) Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), pp. 15-16.

كان يُنظر إليها باعتبارها دخيلةً أجنبيةً على المجتمعات الإسلامية، ومن ثَمَّ رفضها رؤوس الديانة في العالم الإسلامي. فقد رأى الكثير من رؤوس الديانة الإسلاميين ضرورة اتباع المقاربات الإسلامية في استكشاف الحقيقة في جميع الأحوال. وقد دفع أصحاب هذه الرؤية بأن المصادر الإسلامية يمكنها بشكلٍ أفضل تقديم فهم كاملٍ لبنية الطبيعة، ولكيفية بناء مجتمعٍ صالحٍ بالاستناد إلى تأويلات الشريعة الإسلامية في الواقع المحلي[٢].

وبالطبع، فقضايا مثل بنية الطبيعة وطريقة تحقيق مجتمع صالح قد قوربت في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية من منظور العقل، وكانت مساحة الحجج الدينية مساحةً ضيِّقة. لكن في المجتمعات الإسلامية، فإن القرآن ـ كتاب المسلمين المقدَّس ـ وأحاديث الرسول محمَّد وآثار صحابته، أعطوا إجاباتٍ واضحةً على أسئلةٍ محيِّرة. فكما يقول أوليفر ليمان *Oliver Leaman*، فإن رؤوس الديانة الإسلاميين يرون أن المعلومات النابعة من هذه المصادر تقدِّم «إجابات جليَّة عن أسئلة مهمَّة تتعلَّق بالنمط المثالي لحياة الناس، وكيفية خلق العالم، ونوع الدولة التي يجب بناؤها، وأي أنماط السلوك صالحة وأيها طالحة، إلى غير ذلك»[٣].

فضلًا عن ذلك، امتلك الإسلام تاريخًا داعمًا من التصوف، سمح لأفراد بعينهم ذوي صفاتٍ خاصَّة أن يزعموا امتلاكهم فهمًا مباشرًا لله. أمام هذه الحالة، كان طبيعيًّا أن يعتقد كثيرٌ من رؤوس الديانة الإسلاميين أن الفلسفة غير ضرورية. لكن الفلاسفة الإسلاميين رفضوا ذلك، ولجأوا لأرسطو لتدعيم أطروحاتهم. لكن في نظر رؤوس الديانة الإسلاميين، إن كان أرسطو الكافر يمكنه الوصول إلى الحقيقة من دون الإسلام، فما قيمة الإسلام إذن[٤]؟ ومن ثَمَّ فقد جادل رجال الدين الإسلامي غالبًا ضد مناهج الفلسفة، وأشاروا إلى أنها لا تُنتج استدلالًا معيبًا فحسب؛ بل أيضًا استنتاجات خاطئة مكابرة. وفي المقابل، أصرَّ الفلاسفة الإسلاميون على اعتقادهم بأن مناهجهم كانت السبيل الأفضل إلى الحقيقة[٥].

(٢) Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, (Oxford: Clarendon Press, 1988), p.5.

(٣) Ibid., p. 6.

(٤) Ibid., p. 6.

(٥) Ibid., pp. 7-8.

وعلى الرغم من شكاوى رؤوس الديانة الإسلاميين تلك، فقد كان للفلسفة اليونانية موطئ قدمٍ كبير في المجتمعات الإسلامية. وكان الفارابي (٨٧٠ ـ ٩٥٠م) هو الفيلسوف الإسلامي الذي لعب دورًا جوهريًّا في تعزيز دراسة الفلسفة اليونانية في الثقافة الإسلامية[٦]. إذ يقول تشارلز باتروورث *Charles Butterworth* إنه «أصبح من المسلَّم به الآن عمومًا أن الفارابي يستحقُّ الاعتراف بأنه أولُ من أدخل الفلسفة السياسية إلى الثقافة الإسلامية، وأن ابن سينا... وابن رشد قد تعرَّفا وجهتيهما عن طريقه، بقدر ما عرفاها عن طريق أفلاطون وأرسطو»[٧].

عُرِف الفارابي ـ تركي الأصل ـ في بغداد باعتباره مرجعًا أساسيًّا في الفلسفة والمنطق[٨]. وقد عاش في زمنٍ ساد فيه عدم استقرار سياسيٍّ واجتماعيٍّ. وبرغم هذه الظروف، ظلَّ هناك دعم قويٌّ في أثناء زمن الفارابي لدراسة الفلسفة اليونانية. والحقيقة أن الفارابي ـ كما تقول ميريام جالستون *Miriam Galston* ـ كان جزءًا من حقبة يمكن تسميتها بـ«نهضة الإسلام *renaissance of Islam*». فقد نعمت بغداد بحياة ثقافية ثرية ازدانت بمناظراتٍ عامَّة بين المدارس الفكرية المتعارضة، في موضوعاتٍ كالمنطق والنحو، وكانت هناك أيضًا نقاشاتٌ نشطة بين رؤيتي فهم الكتابات الدينية فهمًا حرفيًّا، أو تفسيرها بمناهج الفلسفة. فضلًا عن ذلك، كانت بغداد مركزًا للفلاسفة ممَّن عملوا على ترجمة كتابات أرسطو وغيره من المفكِّرين اليونانيين والتعليق عليها. في هذا الوضع كان للفارابي رحلة مهنية مثمرة، كتب في أثنائها عن كتب أرسطو: الأخلاق والفيزيقا والميتافيزيقا. كما كتب أيضًا حاشيةً على كتاب **القوانين** لأفلاطون، وأعدَّ ملخصاتٍ للفكر السياسي الأرسطي والأفلاطوني[٩].

اعتقد الفارابي ـ على حدِّ قول جالستون ـ أن «الدين محاكاة للفلسفة»[١٠]. ورأى أن الدين والفلسفة يسعى كلٌّ منهما إلى الإجابة على

---

(٦) Galston, *Politics and Excellence*, p. 14.

(٧) Charles E. Butterworth, "Introduction", in Charels E. Butterworth ed., *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, (Cambridge: Harvard University Press, 1992), pp. 3-4.

(٨) Galston, *Politics and Excellence*, p. 14.

(٩) Ibid., pp. 14-19.

(١٠) Ibid., p. 43.

أسئلة مماثلة، لكن الفلسفة توفر تناولًا معرفيًّا فائقًا عمَّا يوفره الدين[١١]. وعلى الرغم من ذلك، لا يجب إبخاس الدين أهميته. فالفارابي يرى أن حقائق الفلسفة بعيدةٌ تمامًا عن استيعاب عامَّة الناس، لكن يمكن توصيلها عبر المفاهيم والرمزية الدينية[١٢].

إن الهمَّ المحوري في هذا الفصل هو توضيح مكانة الفلسفة السياسية في الفكرين الإسلامي واليهودي في القرون الوسطى. ولإتمام هذه المهمَّة، يجب علينا مناقشة ما نعنيه بالاستدلال؛ أي وظيفة الفلسفة الأساسية. يتألَّف الاستدلال من نشاطين أساسيين. **أولًا**: يتطلب الاستدلال تحديد الفرضيات الأساسية والتعريفات التي تمثِّل نقاط الانطلاق واللبنات الأساسية في أي أطروحة. وبعد تحديد هذه الافتراضات، يتعلَّق السؤال التالي بمدى دقتها. والحقيقة أن جزءًا كبيرًا من التحليل الفلسفي يتضمَّن اختبار صحَّة الافتراضات الأساسية؛ بتحديد ما إذا كان الدليل يدعمها أم لا.

ثانيًا: هناك مسألة شكل الأطروحة. وفي هذا الصدد، يجب النظر فيما إذا كانت نتائج أطروحة ما تنبثق منطقيًّا من افتراضاتها وتعريفاتها الأساسية أم لا. فشكل الأطروحة يبدأ بافتراضات (س) و(ص)، ثم ينتقل منهما منطقيًّا إلى النتيجة (ع). فعلى سبيل المثال، غالبًا ما نجد نقطة البداية الأساسية في الأطروحات الدينية افتراض أن الله موجود. والنتائج هي ما ينبثق منطقيًّا عن ذلك الافتراض. فبمجرَّد أن يفترض المرء تعريفًا معينًا لله ويعرض صفاته، كتلك الغايات العقلانية التي يوجبها الله (كما سنرى عند ابن ميمون)، فإن المنطق يُستخدم آنذاك من منطلق هذه الافتراضات لبناء رؤيةٍ أكمل وأشمل عن العالم.

ويعتنق الفلاسفة السياسيون آليات الفلسفة في مناقشتهم الموضوعات السياسية أو الدينية أو الأخلاقية. وعمومًا، فإن الفلسفة السياسية تسعى إلى بناء رؤىً تحدِّد مقاربات تعزيز أفضل آفاق الحياة البشرية، بتوظيفها افتراضاتٍ ذات أساسٍ جيد ومنطقٍ سليم. وتتبنَّى الرؤية السائدة في الأعمال التي نناقشها في هذا الفصل مشاريع المفكِّرين اليونانيين الكلاسيكيين من

---

(١١) Ibid.

(١٢) Ibid., pp. 43-44.

أمثال أفلاطون وأرسطو. وفي هذا الصدد، يتمثَّل أحد هموم الفلسفة السياسية الأساسية في كيفية بناء مجتمعاتٍ تُشبع حاجة الجنس البشري لحياة سعيدة ومُرضية، من خلال مجتمع يُعلِّم مواطنيه الفضيلة الأخلاقية، التي توجِّه الأفراد إلى كبح الرغبات بطرقٍ تحقِّق احترام الصالح العام، كما تجسِّده قوانين الجماعة.

فضلًا عن ذلك، سنجد مختلف الكتَّاب الواردين في هذا الفصل يستخدمون الفلسفة السياسية لتحديد العلاقة السليمة بين الإيمان والعقل. وفي هذا الصدد، فإن التراث الإسلامي واليهودي الذي نناقشه في هذا الفصل قد صنع في الفكر الإسلامي واليهودي ما صنعه الأكويني في التراث المسيحي، كما أوضحنا في الفصل الرابع. وفي سبيل ذلك، كان من الضروري خلق حيِّز آمنٍ للفلسفة في المجتمع. أضف إلى ذلك، وفيما يخص الموضوع الرئيس لهذا الكتاب، أن خلق حيِّز في المجتمع للفلسفة يساعد على تمهيد السبيل لمجتمع مدنيٍّ في الأجيال المستقبلية. فلأجل استمرار الفلسفة والبحث الفكري الذي تتطلَّبه، يصبح من الضروري وجود حيِّز يمكن فيه التسامح واحترام تنوُّع الأفكار واختلاف طرق الحياة. وهذا الحيِّز يُسمَّى المجتمع المدني.

٢ ـ ابن سينا: الفيلسوف والمشرِّع:

عاش ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧م) في الجزء الشرقي من منطقة الشرق الأوسط، في بلاد فارس، أو في المنطقة المعروفة اليوم بإيران. وكان عالمه ـ كعالم بقية المفكِّرين الإسلاميين الذين يناقشهم هذا الفصل ـ عالمًا إقطاعيًّا، يحكمه ملوك إقليميون يرتكزون جميعهم إلى الشريعة والتقليد الإسلاميين. خدم ابن سينا عددًا من هؤلاء الحكَّام باعتباره طبيبًا في البداية، ثم موظفًا إداريًّا رفيعًا في الحكومة فيما بعد وفي أغلب رحلته المهنية. ولأنه كان موهوبًا بمهاراتٍ هائلة، كان للحكَّام أن يعتمدوا عليه لمساعدتهم في إدارة الدولة بفاعلية[١٣]. قام ابن سينا بهذا الدور في سياقٍ اتَّسم بنزوع الملوك المسلمين نحو جلب ثقافة فكرية مزدهرة إلى بلاطهم. وكما يقول بيتر

(١٣) Peter Health, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, (Ibn Sina), (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), pp. 21 -24

هيث *Peter Heath*: «إن الحكَّام [في عصر ابن سينا] كانوا على وعيٍ تامٍّ بأن وجود شعراء بارزين وعلماء مرموقين ومتكلمين على درجةٍ كبرى من العلم في بلاطهم، إنما يضيف هالةً من المجد الثقافي تدعم مزاعمهم المهتزة للشرعية»[١٤].

لذا، كان الحكَّام يحتاجون الفلاسفة، واتفقت حاجة الحكَّام للفلاسفة مع حاجة الفلاسفة لرعاة. فمن دون راعٍ، لا يجد الفيلسوف مصادرَ مالية كفيلةً للتفلسف. وبالفعل، وجد ابن سينًا ـ في الخمسة عشر عامًا الأخيرة من حياته ـ محسنًا مكَّنه من تكريس نفسه للفلسفة[١٥]. وأثمر جهده في هذا الشأن عن نتائج في غاية الأهمية. يقول هيث إن الإسهام الرئيس لابن سينا تمثَّل في صياغة عمل أرسطو في كيانٍ كليٍّ متماسكٍ مشحونٍ بالاستبصارات، للأجيال المستقبلية في المجتمعات الإسلامية والغربية على السواء[١٦].

وفي تناوله للقضايا الرئيسة، نجد ابن سينا يسعى للتوفيق بين الحقيقة التي جلَّاها العقل، وبين رؤية العالم المحورية للغاية في الفكر الديني الإسلامي. ولتحقيق هذه الغاية، بدأ برؤية مفادها أن العناصر المكوِّنة للحياة ـ سواء كانت طبيعية أو في العالم الإنساني ـ تحتاج إلى الاستجلاء في ضوء العلاقات بين العلَّة والأثر[١٧]. ويصور ابن سينا الأكوان باعتبارها كلًّا واحدًا، يحكمها مبدأٌ أول، يُشار إليه أيضًا بالعلَّة الأولى، والمعروف أنه الله. وباستخدام العلة الأولى نقطةَ البداية الرئيسة في أية أطروحة، يمكن فهم جميع الأحداث منطقيًّا بوصفها سلسلةً من علاقات السببية. وكما يقول شلومو باينز *Shlomo Pines*، فإن «نظام ابن سينا في حقيقة الأمر نظامٌ شديد الحتمية. وتمتدُّ هذه الحتمية لتشمل الله ونشاطه»[١٨]. وبناءً على وجهة النظر هذه، كان بإمكانه صياغة مفهوم موحد لنظام يشمل جميع عناصر الكون، وفيها جميع الأشياء الموجودة في الطبيعة والنِّظام الشمسي والحياة البشرية.

---

(١٤) Ibid., p. 19.

(١٥) Ibid., pp. 21 -24

(١٦) Ibid., p. 25.

(١٧) Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 52.

(١٨) Shlomo Pines, ntroduction, in Moses Maimonides, *The Guide of Perplexed*, translated with notes by Shlomo Pines, with introductory essay by Leo Strauss (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p. xciv.

ويساعد العقل عند استخدامه بهذه الطريقة على تفسير الأكوان وبعض عناصرها الأساسية أيضًا، ومنها المجتمع الإنساني[١٩].

إذن، كيف تصور ابن سينا المجتمع؟ يعتقد ابن سينا أن الأفراد ـ كما يقول أرسطو ـ اجتماعيون بطبيعتهم؛ ولذلك يحتاج الناس إلى أن يكونوا جزءًا من جماعة سياسية، إذا كان لهم أن يَحيَوْا حياةً سعيدة وراضية. في هذه الجماعة يتعلَّم الأفراد ـ بمسايرة الفضيلة الأخلاقية ـ ضبط رغباتهم؛ بهدف تدعيم الرفاهية العامَّة. لكن المثير للسخرية هنا أن عامَّة الناس لا يمكنهم بأنفسهم تشكيلِ جماعة سياسية تحقِّق هذه الغاية. لماذا؟ لأنه في نظر ابن سينا، يسعى كلُّ شخصٍ لتقديم مصلحته الخاصَّة، والناس يعادون بعضهم بعضًا، وهنا تبدو الفضيلة المدنية بعيدة المنال عن معظم الناس. لذا نجد الناس لا يتقبلون سوى القوانين التي تنفعهم وربما تضر الآخرين. تؤكِّد هذه المقاربة للحياة على عدم قدرة الناس على تكوين جماعة سياسية تقوم على قوانين تتجسَّد فيها حاجات الجميع[٢٠].

كيف يمكن أن تتشكَّل الجماعة السياسية الضرورية جدًّا لحياة إنسانية كريمة، لو أن عامَّة الناس لا يمكنهم تشكيلها؟ يعتقد ابن سينا أن أشخاصًا معينين أو قادة عظماء ـ يُسَمَّون بواضعي القانون أو المشرعين ـ هم من يشكِّلون الجماعة السياسية. وهؤلاء المشرعون هم قادة سياسيون ذوو قدراتٍ خاصَّة لتشكيل جماعةٍ خاضعة لقانونٍ يعمُّ الجميع، وينجزون هذا الغرض حتى وسط من يُظهرون عدائيةً متطرِّفة تجاه بعضهم البعض؛ بسبب سلوكهم المكرس لخدمة الذات[٢١]. وفي سبيل تحقيق الجماعة بين أناس متناقضين للغاية، يصبح المشرعون أشبه بالأنبياء. يقول باينز في حديثه عن رؤى ابن سينا بصدد المشرِّعين: «إن نبيًّا فقط ـ أي الرجل الموهوب بقدراتٍ لا يمتلكها عامَّة الناس ـ هو من يمكنه خلقُ رباط اجتماعيٍّ بينهم، ومن ثَمَّ حفظهم من الفواجع والهلاك الذي ينتظرهم حال انفرادهم»[٢٢].

كيف ينشأ إذن المشرِّعون في وضعٍ يبدو شديد المعاداة لهم؟ وعلى

---

(١٩) Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, pp. 37-41.

(٢٠) Pines, "Introduction," in Moses Maimondies, *The Guide of the Perplesed*, p. xcix.

(٢١) Ibid., p. xcix.

(٢٢) Ibid.

كلٍّ، كيف ينشأ زعماء متميزون قادرون على بناء جماعة سياسية قائمة على احترام الصالح العام، بين عامَّة من الناس لا يمكنهم خلق جماعة سياسية؟ يجيب ابن سينا أن هؤلاء الزعماء ونجاحهم في الوصول إلى قوانين مشتركة وجماعة سياسية، هو تطوُّر حتميٌّ للطبيعة[٢٣]. فالمشرِّع نتاج طبيعيٌّ لعالَم مصمَّم لتحقيق غاياتٍ عقلانية؛ كالجماعة السياسية، بالرغم من نزوع الأفرادً للعمل على نحوٍ مخالف لذلك.

والسؤال الذي لا يقلُّ أهميةً يتعلَّق بالدور الذي يلعبه الفيلسوف في وضع يعتمد فيه وجود الجماعة السياسية على زعيم متميزٍ يرقى في صفاته إلى درجةً الأنبياء؟ هنا يشير ابن سينا إلى أن الأنبياءً الحقيقيين يجب أن يتحلوا بصفات الفلاسفة[٢٤]. والحقيقة أن الفلاسفة ورثة الأنبياء. فكما يقول جيمس موريس *James Morris*، فإن ابن سينا يرى أن «الفلاسفة المهرة هم «العارفون» الحقيقيون و«ورثة الأنبياء» بحقٍّ»[٢٥]. ومن هنا، ونظرًا لما يظهره المُشرعون من صفات الأنبياء، فإن القادة السياسيين المعينين ممَّن يؤسسون جماعة سياسية، سيكون متوقعًا منهم إظهار الصفات السامية للفلاسفة. والحقيقة أن الزعماء ليسوا فقط ورثة الأنبياء؛ بل هم أيضًا يجسدون أفضل إسهامات الفلاسفة. ومن ثمَّ، ينبغي لتأسيس جماعة سياسية أن يتوفَّر زعماء/ فلاسفة سياسيون يمكنهم مساعدة الناس على بلوغ الصفات الأخلاقية لطبيعتهم الاجتماعية، حتى عندما لا يستطيع عامَّة الناس تحقيق ذلك بأنفسهم.

وبإعطائه هذه المكانة البارزة للفلسفة، يمنح ابن سينا قيمةً أخرى لما يجب أن تمتلكه الفلسفة لتكون نافعةً، ألَا وهو احترام المجتمع. وهذه الظروف إنما تساعد على تهيئة الوضع لمجتمعٍ مدنيٍّ، إن لم يكن في زمنه، فعلى الأقل في الأجيال اللاحقة.

٣ ـ ابن رشد: أهمية الديمقراطية:

استطاع ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م) القرطبي (من إسبانيا المسلمة،

---

(٢٣) Ibid.

(٢٤) James W. Morris, "The Philosopher-Prophit in Avicenna's Political Philosophy," in Charles E. Butterworth, ed., *The Aspects of Islamic Philosophy*, pp. 183-87.

(٢٥) Ibid., p. 192.

وشمال إفريقيا المسلم) الحفاظ على استقلاله الفكري في أوضاع لم تكن دائمة القبول لأنشطته الفلسفية. والواقع أنه نُفي في نهاية رحلته المهنية في سنّ السبعين من قرطبة ومعه أتباعه على يد الحاكم المسلم، وحُرِّم عليه التفلسف هو والجميع. وظلّ حظر السلطة الحاكمة المضروب على الفلسفة(٢٦) قائمًا حتى بعد وفاته بعام.

لقد كان الارتياب في الفلسفة سمةً غالبةً في الظروف المحيطة بابن رشد. وقد كانت إسبانيا وشمال أفريقيا المسلمتان جبهتين لتقدُّم الإسلام إلى الغرب. وعلى عكس العالم الإسلامي في الشرق الذي كان أكثر استقرارًا، كان على إسبانيا وشمال أفريقيا مواجهة تقاليد معادية للإسلام. وفي مواجهة هذا الواقع، حضَّت السلطات الإسلامية الناس على قبول المعنى الحرفي لتعاليم النصوص الدينية أو معناها اللفظي المباشر(٢٧). رفض ابن رشد هذا النهج، وتبنَّى ـ حسبما يقول فريد براتون *Fred Bratton* ـ رؤيةً مفادها أن «الفيلسوف يمكن أن ينظر إليه [أي القرآن] في ضوء العقل، ويقدِّم تأويلاته الخاصَّة»(٢٨). وقد ظلَّ الفلاسفة والفلسفة حاضرين في سياقاتٍ محليَّة عديدة في إسبانيا وشمال أفريقيا المسلمتين؛ لأن الدولة لم تكن تملك ما يكفي من السيطرة الشاملة لتمنع الفلسفة(٢٩). وفي هذا السياق، كتب ابن رشد حواشي مهمَّة على كتب أرسطو و**جمهورية** أفلاطون، وهو العمل الرئيس الذي سنناقشه في هذه الجزئية(٣٠).

لكن في الوقت الذي يقدِّم فيه ابن رشد حجَّته على أهمية العقل مثلما فعل اليونانيون، نراه يقبل بمفهوم الدين الموحى به. وتبنَّى رؤيةً مفادها أنه حتى وإن كانت الفلسفة والدين يعلِّمان الحقيقة نفسها، فإن العقل خطَّاء، والدين المنزَّل من عند الله المعصوم من الخطأ ينبغي أن يحدِّد ما يمكن أن يكون موضوعًا للبحث الفلسفي(٣١). وفي ذلك، كان ابن رشد سلفًا

---

(٢٦) Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. s. Also see., Fred Gladstone Bratton, *Maimonides: Medieval Modernist*, (Boston: Beacon Press, 1967), pp. 4-8.

(٢٧) Leaman, *Averroes and His Philosophy*, pp. 1 -3.

(٢٨) Bratton, *Maimonides: Medieval Modernist*, p. 8.

(٢٩) Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 1.

(٣٠) Ibid., pp. 8-9.

(٣١) Ibid., pp. 127-28

للأكويني؛ لأن ابن رشد سعى كالأكويني إلى إرساء علاقة ملائمة بين الإيمان والعقل(٣٢). فما أساس التوفيق بين الاثنين؛ الإيمان والعقل؟

إن الفلسفة تسعى باستخدام العقل إلى معرفة غايات الحياة. ولتحقيق ذلك، يجب عليها معرفة مراد خالق هذا العالم، أو الله. يبحث الدين أيضًا عن المعرفة نفسها، لكن ليس من خلال العقل، وإنما من خلال المعرفة المباشرة من عند الله. كما أن الدين والفلسفة كلاهما يسعيان بتركيزهما على المسائل نفسها - في ضوء معرفة مراد الله من خلق العالم - إلى استيضاح كيف يتوقَّع الله أن يسلك الناس في حياتهم(٣٣). وهنا يمكن التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس سعي كلٍّ منهما إلى معرفة الحياة الصالحة.

كيف يعرِّف ابن رشد رؤية الحياة الصالحة التي ينبغي على الدين والفلسفة اعتناقها باعتبارها الهادي الأول للمجتمع؟ يقول ليمان إن ابن رشد - كأرسطو - يرى أن الإنسان حيوان اجتماعيٌّ بطبيعته، وأن الناس في حاجة إلى جماعة سياسية لا لإشباع الحاجات الفيزيقية الأساسية فحسب؛ بل للعيش بما يتماشى مع الفضيلة الأخلاقية، أو القواعد التي تمكِّن الناس من الحياة بعدل(٣٤). فالحياة تستحقُّ العيش فقط ما دام يمكن للناس أن ينتموا إلى جماعاتٍ تساهم في تحقيق تلك الغايات وتمكِّن الناس من استيعابها في حياتهم.

نجد رؤية المجتمع هذه في معالجة ابن رشد لـ**جمهورية** أفلاطون، التي يُعَدُّ شرحه لها ملخصًا لرؤى أفلاطون السياسية، متضمنًا ذلك رؤاه حول المجتمع العادل والدولة المثالية(٣٥). فجوهر المجتمع العادل أن يتعلَّم الأفراد فضائلَ أخلاقية ملائمة لمكانتهم في المجتمع، بغرض تحقيق مجتمع عادل. والحقيقة، أن ابن رشد يذكِّرنا بما استعرضناه في الفصل الثاني، بأنَّ المجتمع العادل عند أفلاطون يجسِّد أربع فضائل أخلاقية مركزية، هي: الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدل. والفضيلة الرئيسة عند أفلاطون

---

(٣٢) Bratton, *Maimonides: Medieval Modernist*, p.7.

(٣٣) Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 144.

(٣٤) Ibid., p. 120.

(٣٥) Averroes, *Averroes's Commentrary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation, and notes by E. I. J. Rosenthal, (Cambridge: Cambridge University Press), p. 111.

هي العدالة التي تتجلّى في مجتمع عادل، يؤدي فيه الأفراد أداءً جيدًا في أنسب وظيفة لطبيعتهم(٣٦). ومن الأشياء المحورية في مفهوم المجتمع العادل هو الدور البارز للفيلسوف. فالدولة المثالية أو المثلى في الحقيقة هي التي يكون فيها الفيلسوف «الأمير والحاكم»(٣٧). فما صفات الفيلسوف الذي يشار إليه أيضًا بالملك حال امتلاكه هذه الصفات(٣٨)؟ إن الفيلسوف/الملك يدرس جميع مجالات العلوم، ويحبُّ الحقيقة، ولا رغبة لديه في الثروة، ولا تحكمه الملذّات الحسيّة، ويُظهِر الشجاعة، ويسعى إلى خير المجتمع ـ ومنه العدالة، ويملك ما يجعله متحدثًا لبقًا في المواضيع الفلسفية(٣٩).

يناقش ابن رشد بعد الدولة المثالية أنواعًا أخرى من الدول التي ذكرها أفلاطون، والتي شرحناها في الفصل الثاني. فيعيد ابن رشد تناوله لتوصيف أفلاطون للتيمقراطية أو الدولة القائمة على المجد. ثم الأوليغاركية، حيث تحكم أقلية ثرية. وأخيرًا الديمقراطية يليها الحكم الطغياني. كذلك يضيف ابن رشد إلى قائمة دول أفلاطون المختلفة تصورًا لدولة الضرورة، التي سنناقشها لاحقًا عند معالجتنا لرؤية ابن رشد حول مناقشة أفلاطون في الديمقراطية(٤٠).

كما يقول ليمان، فإن ابن رشد يصف في تعليقه على أفلاطون عناصر جمهوريته بشكلٍ عامٍّ، ويترك للقارئ تحديد ما إذا كانت أفكار أفلاطون تمثّل بيانًا صالحًا عن «المجتمع العادل والمواطن العادل»(٤١). لكننا نرى أن ابن

---

(٣٦) Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 120; Averroes, *Averroes's Commentrary on Plato's Republic*, pp. 115,156-63.

(٣٧) Averroes, *Averroes's Commentrary on Plato's Republic*, p. 178.

(٣٨) Ibid.

(٣٩) Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 121; Averroes, *Averroes's Commentrary on Plato's Republic*, pp. 178-79.

(٤٠) Averroes, *Averroes's Commentrary on Plato's Republic*, pp. 209-49. Also, see Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 121.

ودعمًا لرؤيتنا أن ابن رشد دافع عن الديمقراطية، انظر:

Rosenthal's comment in Averroes, *Averroes's Commentrary on Plato's Republic*, p. 294.

حيث تشير روزنثيلا أنه من الممكن أن تكون رؤية ابن رشد المزكية للديمقراطية منبعثة عن أرسطو، الذي رأى أن الديمقراطية هي الأقل شرًّا في نظم الحكم غير العادلة. وقد ناقشنا هذا الجانب في فكر أرسطو في الفصل الثالث، الجزئية الخامسة منه.

(٤١) Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 127.

رشد يفعل أكثر من مجرّد وصف أفكار أفلاطون بغرض السماح للقارئ بتحديد صلاحية مفاهيم أفلاطون عن العدالة في علاقتها بالمجتمع والمواطن. فابن رشد يدافع عن بعض أفكار أفلاطون الرئيسة وينتقد أفكارًا أخرى. ففي حالة تعظيم دور المرأة في المجتمع يدافع ابن رشد عن أفكار أفلاطون بقوة، وفي حالة الديمقراطية يدافع ضد ميل أفلاطون إلى ربطها بتطور الطغيان. وفي الحالتين، سواء في دفاعه عن أفلاطون أو في انتقاده إياه، بدا أن ابن رشد كان يدافع عن مواقف لن تدعمها التقاليد السائدة في عصره. وإن صحَّ تفسيرنا هذا، يمكننا اعتبار أن ابن رشد بشرحه **لجمهورية** أفلاطون كان يسعى إلى إصلاح مجتمعه.

ولنا أن نفسر هذه الحجَّة أكثر من خلال مناقشتنا لدفاع ابن رشد أولًا عن جهد أفلاطون في تعظيم دور النساء في **الجمهورية**، ثم في نقده لرؤية أفلاطون عن الديمقراطية.

في مناقشة ابن رشد لطبقة الحراس عند أفلاطون، يقطع شرحه ليقول إنه يريد البحث فيما إذا كان النساء والرجال ذوي طبائع مختلفة[٤٢]. يقول ابن رشد إن الرجال أفضل من النساء في معظم الأنشطة، وإن تفوق النساء في بعض الأنشطة الأخرى. فعلى سبيل المثال، الرجال أبرع في تأليف الموسيقا في حين أن النساء أفضل في تأديتها[٤٣]، أو يقال إن النساء أفضل في حِرَفٍ كالغزل والحياكة[٤٤].

لكن الميل إلى عزو المواهب ومن ثمَّ الأدوار المختلفة إلى الرجال والنساء، لا ينبغي أن يعمي الناس عن حقيقة أن هناك من النساء من يتمتَّعن بالقدرات نفسها التي يتمتَّع بها الرجال، كما قال أفلاطون، في أن يكُنَّ فلاسفة وحاكمات وحارسات[٤٥]. (الحراس هم الحكَّام أو حماة المجتمع، ويجب أن يُظهروا بأسًا عسكريًّا، كما ذكرنا في الفصل الثاني). ولكن وفقًا لابن رشد، فمن الواضح أن إمكانية اضطلاع النساء بأدوار الحاكمات أو الفلاسفة أو الحارسات، يُتغاضى عنها في كثيرٍ من المجتمعات. يبدو أن ابن

(٤٢) Averroes, *Averroes's Commentrary on Plato's Republic*, p. 164.
(٤٣) Ibid., pp. 164-65.
(٤٤) Ibid., p. 165.
(٤٥) Ibid.

رشد هنا يحاول الإشارة إلى أن فهم إمكانات النساء مقيَّد دون داعٍ بميلٍ لتدعيم بقاء التقسيم التقليدي للأدوار بين الجنسين. والحقيقة أن هذا المنظور عند إعماله بشكلٍ كاملٍ يميل إلى قصر دور النساء على المنازل التي يسيطر عليها الذكور، حيث يكرّسن لمهام كالإنجاب وتربية الأطفال والرضاعة وخدمة أزواجهنَّ(٤٦). وهنا لا يُسمح للنساء بالإسهام في جميع جوانب المجتمع. والنتيجة أن النساء لا يتعدون كونهن شيئًا أكثر من مجرَّد «نباتات»(٤٧).

وتعريف النساء باعتبارهنَّ نباتات، يعني أنهنَّ سلبياتٌ غير فاعلات، ولا قادرات على الحرب من أجل الزود عن الدولة ضد أعدائها كالرجال. وإذا صدق هذا الوصف، فالنساء إذن لا يستطعن مطلقًا أن يكنَّ حارسات. وإذا كنَّ لا يستطعن أن يكنَّ حارسات، كما بيَّنا في الفصل الثاني، فسيُحرمن من فرصة أن يكنَّ فلاسفة وحاكمات أيضًا؛ إذ يجب على الناس أن يُثبتوا أنهم من أفضل الحراس، قبل أن يصبحوا حكامًا وفلاسفة.

لكن ابن رشد يؤكِّد بقوة أن النساء يمكن أن يصرن حارسات؛ كالرجال تمامًا. ويشير في ذلك إلى أن نظرةً واحدةً على سلوك الحيوانات جديرة بإظهار كيف أنه في كثيرٍ من الحالات يمتلك الذكور والإناث قدرةً على محاربة الأعداء. وبالانتقال إلى الجنس البشري، فإن النساء مثلهنَّ تمامًا مثل الرجال يمكنهنَّ حماية الدولة من أعدائها(٤٨). فمن الخطأ إزاحة النساء إلى دورٍ سلبيٍّ، يخضعن فيه للرجال، بناءً على فكرة عدم قدرة النساء على القتال والدفاع عن الدولة كالرجال؛ وذلك لأنهنَّ يستطعن ذلك!

فضلًا عن ذلك، فإن النساء عند وضعهنَّ في مكانة أدنى من مكانة الرجال، فإن ضررًا عظيمًا سيلحق بالمجتمع ككل. لماذا؟ يشير ابن رشد هنا إلى مجتمعاتٍ يفوق عدد النساء فيها عدد الرجال بكثير، وهنَّ مجبرات على البقاء في المنزل في وضع يسيطر فيه الرجال، يتناسلن ويربين الأطفال. والنتيجة أن النساء لا يتعلَّمن كثيرًا من المهام الأساسية، أو الفضائل المطلوبة التي تسمح لهنَّ بالإسهام في القاعدة الاقتصادية للمجتمع. ولأن

(٤٦) Ibid., pp. 166.

(٤٧) Ibid.

(٤٨) Ibid., pp. 165-66.

الرجال لا يستطيعون في هذه المجتمعات وحدهم توفير الحاجات الأساسية مثل المأوى والغذاء وما إلى ذلك، فإن المجتمع يهوي إلى الفقر. يقول ابن رشد إن «كونهنَّ [أي النساء] عالةً على الرجال في هذه المدن [حيث لا يتعلَّمن كثيرًا من المهام الأساسية والفضائل المطلوبة] جعلها فقيرة. إن نساء هذه المدن يوجدن بأكثر من الرجال بضعفين، وإن كنَّ معطلاتٍ عن أي عمل ضروريٍّ سوى القليل منه، وهذا القليل ملزم لهنَّ لسدِ الحاجة إلى المال مثل الحياكة والنسج. **وهذه حجَّة بيِّنة بنفسها**»(٤٩).

ففي وصفه لرؤية أفلاطون عن النساء، يقول ابن رشد إن المشكلات التي تظهر في المجتمع بسبب محدودية الدور المتاح للنساء، والحاجة الواضحة إلى تعظيم دورهنَّ في المجتمع، تُعَدُّ «حجةً بينةً بنفسها». وفي قوله إن رؤى أفلاطون بينةٌ بنفسها - خصوصًا في ارتباطها بأوضاع فعلية - يشير ابن رشد إلى أن حقيقة رؤى أفلاطون متضمنة في مجرد التأكيد عليها، ومن ثمَّ فإن أي دليلٍ آخر لتقويتها غير ضروريٍّ. وباتخاذه هذا الموقف، فإن ابن رشد بثَّ في وصفه لرؤى أفلاطون آراءه الخاصَّة المفضَّلة حول فوائد دفاع أفلاطون عن توسعة دور النساء. وإذا افترضنا ذلك، سيبدو مقبولًا أن نتخذ هذه الرؤى باعتبارها نقدَ ابن رشد لمجتمعه وللمجتمعات التي يألفها.

ننتقل الآن إذن لما يمكن اعتباره دفاعًا لابن رشد عن الديمقراطية. فإيمانه بالديمقراطية يبدو في أجلى صوره عند رفضه ربط الديمقراطية بضرورة الانزلاق نحو الطغيان، كما فعل أفلاطون. فيخبرنا ابن رشد أن الناس يبغون الديمقراطية لأنهم يريدون الحرية. فيقول عن الديمقراطية: «ولهذا نرى أن معظم المدن الموجودة اليوم هي من صنف السياسة الجماعية [الديمقراطية]. . . إذن، هذه هي المدينة التي يفكِّر فيها الناس بعامة، المدينة الحاكمة، ما دام كل شخص فيها يرى بادي الرأي أنه حرٌّ»(٥٠). لكن،

(٤٩) Ibid., p. 166. Italics added.

نقلنا اقتباسات كتاب ابن رشد عن ترجمة د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي لترجمة إرڤن روزنتال التي نقل عنها المؤلفان. انظر: **تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية)**، ابن رشد، نقله إلى العربية: د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٨م للاقتباس انظر ص١٢٦. [المترجم]

(٥٠) Ibid., p. 214.

بالنسبة إلى أفلاطون كما رأينا في الفصل الثاني، فإن التوق إلى الحرية باعتباره حافزًا للديمقراطية، قد شكّل تهديدًا للإدارة العادلة للدولة المثالية. وفي وجهة نظر أفلاطون، فإن الحرية تؤدي بالناس إلى إفراطٍ في الرغبة، مما أدى إلى عدم استقرار المجتمع بسبب تقويض حكم العقل، وهو ما لا يمكن التغلّب عليه إلا من خلال فرض النظام من لدن حاكم قويٍّ. هذا الحاكم عند أفلاطون، بعد أن يكون قد رسَّخ أقدامه، سيناور ليضع الناس في حالةٍ تسمح له بالاستئثار بالسلطة كلها، ومن ثمَّ يصبح طاغيةً[٥١].

وهنا، يستخدم ابن رشد خبرةً مباشرةً من موطنه، ليثبت بها صحَّة وجهة نظر أفلاطون بأن الديمقراطية ـ في بعض الأحيان ـ يمكنها أن تؤدي مباشرةً إلى الطغيان. إذ يخبرنا بأن موطنه «قرطبة» تحولت إلى الحكم الطغياني بعد أن كانت ديمقراطية تمامًا[٥٢]. لكن بينما سنبدأ في استجلاء الأمر في الفقرة التالية، نجد أن الديمقراطية عند ابن رشد لا تتحوَّل بالضرورة إلى حكم طغيانيٍّ. فالديمقراطية يمكنها بحقٍّ أن تكون أول خطوة نحو تحقيق الدولةً المثالية.

يرى ابن رشد في شرحه **لجمهورية** أفلاطون أن المجتمعات الديمقراطية تمثِّل مجالاتٍ يتحرَّر فيها الناس من القيود، ليفعلوا ما يرغبون فيه أيًا كان، ويمكن فيها لكل فردٍ أن يتحرك في أي اتجاه «تقوده إليه نفسه»[٥٣]. فضلًا عن ذلك، فإن وجود الحرية في المجتمع الديمقراطي يسمح بكل السمات التي تتوفَّر في أنواع الدول الأفلاطونية الأخرى. ومن ثمَّ، ففي الديمقراطية يحلُّ التنوُّع في طرق الحياة محلَّ المشهد الموحَّد، بحيث تجسِّد كلُّ طريقة في الحياة قيمةً ومنظورًا مختلفًا. فهناك من يحبون الشرف، وهناك من يحبون الامتلاك، ويظلُّ البعض الآخر يحبُّ الطغيان. وفي الديمقراطية أيضًا، يوجد من يمتلك ويعمل من منطلق التزامه بفضائل أخلاقية متنوِّعة[٥٤]. وبحكم هذه الفروق والاختلافات الكثيرة التي توفرها الديمقراطية، هناك حتمية بأن يكون هناك ازدهار واسع لـ«جميع الفنون» وطرق الحياة[٥٥]. ونتيجة لهذه

---

(٥١) Ibid., p. 232.
(٥٢) Ibid., p. 235.
(٥٣) Ibid., pp. 212-13.
(٥٤) Ibid., p. 213.
(٥٥) Ibid.

الإمكانية، يقول ابن رشد بإمكانية خروج دولة مثالية يديرها فلاسفة من رحم الديمقراطيات[٥٦].

لكن لماذا يمكن للديمقراطية أن تساعد في إنتاج دولة مثالية؟ يبدو أن ابن رشد يجيب عن هذا التساؤل بقوله إن الديمقراطية تشبه «ثوبًا» متعدِّد الألوان. وكما يستحسن كثيرٌ من الشباب والنساء الثوبَ متعدِّد الألوان لأنه يعكس أطيافًا مختلفة، فإن كثيرًا من الناس أيضًا سيجدون الديمقراطية محطَّ إعجاب؛ لكونها خليطًا من طرقٍ مختلفة للحياة[٥٧]. لكن لماذا قد يصبح ما تحويه الديمقراطية من اختلافاتٍ جذابًا للناس؟ لا يمكننا هنا إلا التخمين. لكن يبدو الأمر كما لو أن الديمقراطية ـ كالثوب متعدِّد الألوان الذي يضع ألوانًا كثيرة في نسيجٍ مفيد ـ تتبدى عن إمكانية دمج طرقٍ متنوِّعة للحياة في كيانٍ كليٍّ فاعل. وفي الديمقراطية يمكن لهذا الوضع دعم حياة فكرية ثرية، يتاح فيها تقييم كوكبة من المنظورات في سياق البحث عن أفضل أطروحة تخصُّ قضية بصدد المناقشة. وهذا الوضع يمكنه أن يساهم جيدًا في خلق ثقافة تدعم الاهتمام بالفلسفة وتقدير الدولة المثالية.

لكنْ ثمَّة عيب في كون الدولة الديمقراطية تحوي كثيرًا من الاختلافات، والمشكلة الرئيسة هنا أنه قد ينتج عن هذه الاختلافات تقسيم مدمِّر للمجتمع. وبالنسبة إلى ابن رشد، فهو يرى أن التجربة الديمقراطية في عصره، وفي عصور سابقةٍ عليه، تبيِّن أنه دون وجود التزام بالفضيلة الأخلاقية، فلن يكون هناك ما يكفي من قدرة على كبح الذات، لتوحيد العناصر المختلفة في جماعة أو رابطة مبنيَّة على احترام حاجات المجتمع بأكمله. ومن ثمَّ، فإن الديمقراطية ـ كالثوب متعدِّد الألوان الذي تقطعت خيوطه الأساسية ـ ستفقد نسيجها المشترك وتَبلى في الحال[٥٨]. وفي هذه الحالة، فإن الطغيان أو أيَّ نوع آخر من الدول قد ينشأ عن الديمقراطية التي فشلت في تحقيق مجتمع مثاليٍّ يديره الفلاسفة. ويقول ابن رشد إنه بسبب الميول المتنوِّعة التي يتاح لها التعبير عن نفسها في الديمقراطية، فإن جميع أنوع النُّظُم الحاكمة المختلفة ـ ومنها التيمقراطية والأوليغاركية والحكم

(٥٦) Ibid.

(٥٧) Ibid., pp. 229-30

(٥٨) Ibid., p. 230.

الطغياني ـ «مقدَّر لها» أن تخرج من عباءة الديمقراطية(٥٩).

وهنا سنركِّز فقط على سؤال ما إذا كانت الديمقراطية ممهِّدةً للحكم الطغياني. يعتقد أفلاطون بحتمية هذا الربط؛ لأن الديمقراطية مرتبطةٌ بالسعي وراء الحرية المطلقة. وهذا الوضع يفتح الباب أمام سعي يكبر اطراديًّا إلى الحرية، وكل هذا باسم ضمان رغبة لامحدودة؛ إذ تؤدي فيه رغبة واحدة إلى امتلاك الناس لرغباتٍ أخرى كثيرة، فيما يبدو عملية ممتدَّة بلا نهاية(٦٠). وفي الواقع، يعمل القادة السياسيون في الديمقراطية ـ عند ابن رشد ـ على إشباع هذا الميل لدى المواطنين بمدِّهم بما يرغبون فيه أكثر؛ كجزء مما يعنيه ضمان حرية الناس(٦١). فما الذي يرغب فيه الناس إذن؟ يخبرنا ابن رشد بأنه في الديمقراطيات ـ لا سيما الحديثة منها ـ ينمو تعطُّش الناس إلى حيازة الممتلكات(٦٢). كان لأفلاطون بلا شكٍّ أن يقول إن هذا الوضع يشجِّع الناس على إعطاء أهمية أعلى لرغباتهم الفردية تفوق مكانة الحاجات الجماعية للمجتمع. ومن ثمَّ، قد يُستدعى ـ لإيقاف الفوضى الناشئة ـ رجل قويٌّ لحكم المجتمع.

في هذا التصور، فإن المغالاة في الحرية تنقلب إلى النقيض، وهو الطغيان(٦٣). وهنا تفشل الديمقراطية في البقاء، ما لم يستطع الناس كبح رغباتهم (أو باستخدام المصطلحات الحديثة سنسميها المصلحة الذاتية) بامتلاكهم شعورًا قويًّا بما يكفي بالفضيلة الأخلاقية(٦٤). وهنا، يدفع أفلاطون بأن امتلاك هذه الصفات الأخلاقية باعتبارها أساس استقرار دولته العادلة أو المثالية، ينبثق عن حقيقةٍ مفادها أن الناس «يوافقون عن قناعة عقلية على الالتزام بما تطلبه القوانين»(٦٥). والتصرف من منطلق هذه القناعة يعني أنه لن يكون لدى المرء تَوْقٌ «لما لا يملكه»(٦٦). تتجنَّب الدولة المثالية

(٥٩) Ibid., pp. 213,230.
(٦٠) Ibid., p. 232.
(٦١) Ibid., p. 214.
(٦٢) Ibid.
(٦٣) Ibid., p. 232.
(٦٤) Ibid., p. 230.
(٦٥) Ibid., p. 160.
(٦٦) Ibid.

عند أفلاطون مثل هذا الوضع، ومن ثمَّ تتمكَّن من تعليم الفضيلة الأخلاقية؛ لأنها تركِّز على توجيه انتباه الناس لا إلى تتبُّع مصالحهم الذاتية؛ بل إلى القيام بأفضل ما يناسبهم من الأعمال، ومن ثمَّ يخدمون مصلحة المجتمع[٦٧].

لكن ابن رشد يبيِّن أن تتبُّع المصلحة الذاتية لا يمثِّل بالضرورة سببًا في الانزلاق من الديمقراطية إلى الحكم الطغياني. ويقول إنه في دولة ديمقراطية قد يقرُّ الناس بأنه من مصلحتهم الذاتية أن يحموا الحرية بقبولهم تقييد رغبتهم بقيود أخلاقية. وفي هذه الحالة، ومن أجل تأمين الحرية، سيقبل الناس شكلًا ديمقراطيًّا للسلطة مصمَّمًا لتقييد المدى الذي يمكن للناس فيه تعزيز مصلحتهم الذاتية. تستبق هذه الأطروحة تصورات ليبرالية للدولة، كما سنناقش في الباب التالي من هذا الكتاب، حيث لا يمكن للحرية أن تتحقَّق إلا عند قبول الأفراد قيودًا أخلاقية على سعيهم وراء مصالحهم الذاتية. فما الأسس التي أقام عليها ابن رشد هذا الزعم؟

في الديمقراطية لا سلطة للحكومات إلا عندما يقبل المحكومون بتلك السلطة[٦٨]. لكن في الديمقراطية أيضًا، لن تدوم سلطة الحكومة طويلًا إذا وضع الناس نظرًا لافتقادهم الكابح الذاتي مصالحهم الخاصَّة دائمًا سابقةً على مصلحة المجتمع. وهذا الفهم يأتي في قلب رؤية ابن رشد للديمقراطية. والدليل على ذلك يأتي من بيان ابن رشد أن «في الدولة [الديمقراطية... التي توفر الحرية لجميع المواطنين لتتبع مصالحهم الخاصَّة... لا يصحُّ] أن يكون كلُّ شيء مباحًا للجميع»[٦٩]. إذ يذكر ابن رشد أنه يتوجَّب على الناس في الديمقراطية أن يفهموا أنه لا يمكنهم امتلاك كل ما يرغبون فيه، وإلا فإنهم «سيصلون إلى حدِّ قتل وسلب بعضهم البعض»[٧٠]. وهنا ومن أجل الحرية، يمكن في حالة الديمقراطية أن تكون مصلحة الناس في وجود شكلٍ من السلطة التي تطبق القيود الأخلاقية الضرورية لتجنُّب الفوضى الناجمةً عن إعلاء المصلحة الذاتية غير المقيَّدة.

---

(٦٧) Ibid.

(٦٨) Ibid., p. 213.

(٦٩) Ibid.

(٧٠) Ibid.

قد تنشأ المجتمعات الديمقراطية ـ حيث يهتمُّ الناس بالحرية، ومن هنا تنشأ الحاجة لكابح أخلاقيٍّ ـ بسبب سلسلة من الوقائع، تبدأ بما يشير إليه ابن رشد بدول «الضرورة». وبحسب ابن رشد، فحقيقة الأمر أن الدول الأولى تنبعث «طبيعيًّا» من الضرورة، وهو نوع من الدول لم يناقشه أفلاطون(٧١). يعني ذلك أن الدول توجد أولًا نتيجة اجتماع الناس **طبيعيًّا** مع بعضهم البعض لإشباع الحاجات الضرورية كالمأكل والمأوى وما إلى ذلك. بل إن الديمقراطية عند ابن رشد هي أولُ نوعٍ من الدول التي يجب أن تظهر من بين دولٍ تضرب بجذورها في الضرورة: فبمجرَّد إشباع الناس حاجاتهم الأساسية، فهم في الغالب سيسعون إلى تحقيق رغباتٍ متنوِّعة تتجاوز تلك الحاجات الأساسية كالملكيَّة والثروة(٧٢). وفي هذا الوضع، تتشكَّل الديمقراطيات من أجل مدِّ الناس بالحرية الشخصية التي يحتاجونها للحصول على ما يرغبون فيه.

ولكن كما رأينا، ستسير الديمقراطية نحو الفوضى ما لم تكن قادرةً على أن تصبح رابطةً لها حكومةٌ ذات سلطةٍ تلزم الناس باحترام القيود الأخلاقية المفروضة على رغباتهم. وبذلك، فرابطة الناس التي تقيد الرغبة هي نتيجة «للصدفة»، لا نتيجة تصميم مقصود(٧٣). وبالفعل، فإن السلطة الحاكمة في الديمقراطية والتي تفرض وجود قيود أخلاقية على الرغبة، تأتي «مصادفةً»(٧٤). لماذا؟ كما رأينا من قبل، فإن الدول الديمقراطية التي يسعى فيها الناس إلى الحرية تحفل بتنوُّع من الناس، بعضهم ينشد المجد، والبعض الآخر ينشد المِلكيَّة، وآخرون ينشدون الفضيلة الأخلاقية، أو حتى الطغيان. ومن الممكن، وبحكم المصادفة، أن يعزِّز تكوين الدولة من جميع الميول، فيما عدا الفضيلة الأخلاقية. وإن حدث ذلك، فإن الديمقراطيات لن تتمكَّن من الالتزام بالكبح الذاتي، ومن ثَمَّ ستنزلق إلى الطغيان. ولكن إذا وُجد

---

(٧١) Ibid., pp. 214,230.

(٧٢) Ibid. See note by Rosenthal in *Averroes' commentary on Plato's Republic*, p. 286. تصف دول الضرورة التي توفر ضروريات الحياة.

(٧٣) Ibid., p. 214. See also note by Rosenthal in Averroes, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, p. 287، حيث تشير إلى أن استخدام مصطلح الرابطة association يقصد به الجماعة السياسية التي كما يبدو تلزم الناس بالأخلاق.

(٧٤) Ibid., p. 214.

بالمصادفة ما يكفي من الناس ممَّن يقرون بالحاجة إلى فضيلة أخلاقية، حينئذ يمكن أن تقوم سلطة حكومة ديمقراطية على أساس قبول الناس للحدِّ من الرغبة الفردية في سبيل الحرية. وفي هذه الحالة، سيكون الناس أكثر استعدادًا لفهم أن مصلحتهم الخاصَّة تكْمُن في تقييد رغباتهم، وإلا فسيصبح المجتمع مجالًا يدمِّر فيه النزوع المتشدِّد للرغبة كلَّ أنواع الحرية.

فضلًا عن ذلك، فإن الميل إلى تدعيم الديمقراطيات من وازع المصلحة الذاتية، سيكون سندًا عند الحاجة إلى مكافحة الطغيان. وهنا يقول ابن رشد إن ملوك المسلمين في عصره أصبحوا طغاةً عندما نهبوا ممتلكات عامَّة الناس. والحقيقة أن الملك قد يفرض أحيانًا ضرائبَ على الناس، ويوزع الممتلكات التي يحصل عليها هكذا بطريقة غير متكافئة. وفي أثناء فعله ذلك، قد يستعرض الملك هذه الممتلكات أمام معظم الناس باعتبارها رمزًا لسلطته، وهو الظرف الذي يثير حفيظة معظم الناس وغضبهم. وفي المقابل، يحدو الجماهير أمل في التحرُّر من هؤلاء الملوك. ويحاول الملوك في المقابل فرض الطغيان على عامَّة الناس[٧٥]. وفي سعيهم إلى التحرُّر من الملوك الفاسدين وحماية أنفسهم من الطغيان، ستتقاسم الجماهير العامَّة حتمًا اهتمامًا جماعيًّا بالديمقراطية. «لذلك فإن هذه الدولة [الديمقراطية] مناقضةٌ تمامًا للدولة الطغيانية»[٧٦]. والديمقراطية عند ابن رشد هي أعظم حماية للمجتمع البشري من الطغيان. ولهذا الدرس معنى شخصيٌّ قويٌّ بالنسبة إلى ابن رشد الذي كان ينتحب على تولي الطغيان زمام الأمور «في عصرنا وفي دولتنا»[٧٧].

ويحذِّر ابن رشد أيضًا من أن «الجزء الكهنوتي»، أو بتعبير آخر السلطة الدينية، تطغى هي أيضًا في النُّظم الطغيانية[٧٨]؛ وحين يحدث هذا، يلحق «عار كبير» بالطبقة الكهنوتية. يقول ابن رشد إن هذه الحالة هي التي سادت في عصره[٧٩]، والتي تتناقض مع المتوقَّع من أن تعزز الأجزاء الدينية في

(٧٥) Ibid., pp. 214-15.

(٧٦) Ibid., p. 215.

(٧٧) Ibid., p. 214.

(٧٨) Ibid., p. 215.

(٧٩) Ibid., pp. 216-17.

المجتمع التميز الأخلاقي[٨٠]، وهي حالة شائعة الوجود في عصره. لذلك، وبحكم معارضة الديمقراطية للطغيان، فإنها تساعد في ضمان سلطة دينية تعزِّز كما ينبغي لها الدولةَ المثالية التي يكون الحكم فيها للأمثل فلسفيًّا وأخلاقيًّا. بالتأكيد، يفهم ابن رشد أن العقل ليس معصومًا من الخطأ، وأنه يجب أن يعمل في إطار إسلاميٍّ نابع من لدن الله المعصوم من الخطأ[٨١]. لكنه يعلم أن هذه النتيجة لا يمكن بلوغها مطلقًا أينما ساد الطغيان. ومن ثمَّ، فإن للديمقراطية دورًا مهمًّا في ضمان العلاقة السليمة بين الدين والفلسفة.

إن شرح ابن رشد **لجمهورية** أفلاطون يُعَدُّ بيانًا مهمًّا عن الإصلاح الاجتماعي في عصره. وبالطبع، يبدو من الطريقة التي عومل بها ابن رشد في نهاية حياته ـ كما ذكرنا في بداية هذا المقطع ـ أن السلطات الحاكمة في عصره ومنها السلطات الدينية، قد رفضت رؤاه لإصلاح المجتمع. لكن فكره ما زال يساهم بطرقٍ مهمَّة في العالم الحديث؛ لأنه ساعد في تمهيد الطريق للمجتمع المدني في عصرنا.

٤ ـ ابن ميمون: حدود العقل والدين:

وِلِد الفيلسوف الطبيب الحاخام اليهودي موسى بن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤م) في قرطبة. وكان عليه أن يغادر هو وأسرته قرطبة هربًا من اضطهاد المتشدِّدين الإسلاميين ممَّن سعوا إلى إجبار اليهود والمسيحيين على التحول إلى الإسلام[٨٢]، وسافر إلى المغرب حيث وجد فيها انفتاحًا فكريًّا، وهناك قابل أساتذة مسلمين قدَّموا له الترجمات العربية لأرسطو. وغادر المغرب إلى الإسكندرية ثم استقرَّ في القاهرة، التي عُرفت هي الأخرى آنذاك باستيعابها للحيوية الفكرية[٨٣].

---

(٨٠) Ibid., p. 205.

(٨١) Leaman *Averroes and His Philosophy*, pp. 127-28.

(٨٢) For background see the following: Bratton, *Maimonides: Medieval Modernist*, pp. 28-59; Abraham J. Heschel, *Maimonides: A Biography*, (New York: Image Books, 1982), pp. 3-24; The Rev. A. Cohen, "Introduction," in *The Teachings of Maimonides*, with a prlegomenon by Marvin Fox, (New York: Ktav Publishing House, 1968), pp. 7-29.

(٨٣) Cohen, "Introduction," pp. 7-11.

يرجع فضل أجواء الحرية التي تسامحت مع البحث الفكري؛ كالتي كانت في القاهرة، في جزء منها إلى القائد المسلم العظيم صلاح الدين الذي استعاد القدس عام ١١٨٧ ميلادية من الصليبين الذين استولوا عليها سابقًا من المسلمين. فعندما استولى الصليبيون على القدس عام ١٠٩٧م، ذبحوا اليهود والمسلمين دون تفريق. فقد حُرِّق اليهود في معابدهم التي اتخذوها ملاذًا لهم، وضُربت أعناق المسلمين دون حساب(٨٤). وبعد استعادته القدس، رفض صلاح الدين الانتقام من البشاعات المسيحية، وسمح للمسيحيين واليهود بترك المدينة دون أذى، وسمح لرجال الدين المسيحيين بممارسة الخدمات الدينية في القدس والناصرة وبيت لحم. وفيما بعد، فتَح القدس أمام اليهود ضامنًا لهم الحرية التامَّة في إعادة بناء معابدهم ومدارسهم. وعندما أصبح سلطانًا لمصر، ساند الممارسات التي تحترم أصحاب المعتقدات الدينية المخالفة، مما ساهم في أن تصبح القاهرة مدينةً ترحِّب بالازدهار الفكري(٨٥).

تُعَدُّ دراسة ابن ميمون في حدِّ ذاتها عاملًا مساعدًا في تناول أحد الأسئلة المحورية المستخلَصة من تجربة الشتات اليهودي بعد الأسر البابلي إبَّان القرن السادس قبل الميلاد. إذ نتيجةً للأسر، أصبح اليهود مبعثرين في العديد من البلدان خارج فلسطين(٨٦). (تشير كلمة **فلسطين** إلى البلد القديم في العصور البابلية، أو ما يطلق عليه الآن غالبًا الأرض المقدَّسة)(٨٧). وأمام تجربة الشتات وأثرها المتواصل في حياة اليهود في زمن ابن ميمون، يكْمُن السؤال في الكيفية التي تصور بها اليهود أن يحيوا باعتبارهم شعبًا، حتى وهم مبعثرون في بلدان مختلفة؟

رأى ابن ميمون أن الشعب اليهودي، الذي سُمي في النصوص التوراتية بلفظ «شعب إسرائيل»(٨٨)، استطاع العيش باعتباره جماعةً موحَّدة رغم تفرُّقه بين أُمَمٍ أخرى بسبب استمرارية الحضور القوي لما يعتبره اليهود قانونَ

---

(٨٤) Bratton, *Maimonides: Midieval Modernist*, p. 51.

(٨٥) Ibid., p. 52.

(٨٦) *The Rasndom House College Dictionary*; (New York; Random House, 1988), pp. 98, 367.

(٨٧) Ibid., p. 957.

(٨٨) Ibid., p. 710.

الربِّ. فقد ساهم الالتزام بقانون الربِّ في ربطهم بقيم جوهرية تضمَّنها هذا القانون، وكذلك بالجماعة اليهودية التي قدَّسته. ويوجَد هذا القانون مبدئيًّا في الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم والمتضمنة في التوراة. فالتوراة في التراث اليهودي قد أنزلها الربُّ على الشعب اليهودي عبر موسى؛ محرِّر اليهود العظيم من العبودية في مصر[٨٩].

ووفقًا لابن ميمون، فإن التقاليد اليهودية تقسِّم قانون الربِّ إلى جزأين أساسيين: التوراة التي تحتوي القانون المكتوب الذي يجب على اليهود اتباعه. لكن القانون المكتوب دائمًا ما كمَّلته التقاليد اليهودية. والتعليقات الشفهية التي وضعت لتبيِّن كيف ينبغي تفسير هذا القانون. ومن وجهة نظر ابن ميمون، فقد كتب «سيدنا موسى **التوراة** كاملةً قبل أن يقضي نحبه... وأعطى مخطوطةً منها لكل قبيلة [من قبائل بني إسرائيل]»[٩٠]. ويرى ابن ميمون أن موسى أيضًا فسَّر التوراة المكتوبة، لكن لم يكتبه وأخبر به كبار اليهود وكل بني إسرائيل لاتباعه. ويسمي ابن ميمون هذا التفسير «التوراة الشفهية»[٩١].

وبالنسبة إلى ابن ميمون، فإن أهمَّ الملتزمين ومنفِّذي التوراة الشفهية كانوا هم أعضاء مجمع المشيخة «السنهدرين» *Sanhedrin* اليهودي في القدس، وهو المجلس الأعلى لليهود الذي استمرَّ منذ القرن الخامس قبل الميلاد وحتى تدمير الهيكل الثاني عام ٧٠ ميلادية، وكان يمثِّل خلالها المجلس التشريعي الأعلى والمحكمة العليا للشعب اليهودي[٩٢]. فقد كان للشعب اليهودي محاكمهم الخاصَّة لحلِّ النزاعات حتى في أثناء خضوعهم لحكم الآخرين. وتسعى كلُّ محكمة إلى البتِّ في النزاعات متوخية المحافظة على تقاليدها الخاصَّة. وكانت تُحال المسائل العويصة إلى السنهدرين

---

(٨٩) Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, and Noam J. Zohar, eds., *The Jewish Political Tradition, Vlume One: Authority*, (New Haven: Yale University Press, 2000) pp. 553-54.
يشير إلى أن التوراة تتألَّف من الأسفار الخمسة الأولى في العهد القديم وأيضًا النص الكامل للقانون اليهودي، بما في ذلك التلمود، الذي سنناقشه لاحقًا.

(٩٠) Moses Maimonides, "Introduction t othe *Mishneh Torah*" in Walzer et al., *The Jewish Political Tradition*, p. 255. Italics appear in text.

(٩١) Ibid., p. 255.

(٩٢) *The Random House College Dictionary*, p. 1167.

لإصدار قرار بشأنها[٩٣]. ولفعل ذلك، يطبِّق السنهدرين التقاليد الشفهية على قانون التوراة المكتوب في حلِّ النزاعات. ويقول ابن ميمون: «إن السنهدرين العظيم في القدس هو أصل القانون الشفهي، والأعضاء فيه هم أعمدة التعاليم، ومنهم تخرج النصوص والأحكام لجميع بني إسرائيل»[٩٤]. والحقيقة أنه بسلطتهم، يحصل اليهود على مصدرٍ مشترك للقانون والهوية.

ولكن السَّنْهَدْرِين انتهى بحلول عام ٧٠ ميلادية، عندما دمَّر الرومان الهيكل الثاني وطردوا اليهود من القدس. وبعد هذه الواقعة، لم يعد هناك مصدر معتمد لتفسير القانون لجميع اليهود، وللحكم في شؤونهم. ومن ثَمَّ، ظهر مصدر بديل للسلطة لتوفير أساس للاستمرارية بين الشعب اليهودي الطريد. ركَّزت السلطة الجديدة على التوراة وقوانينها بوصفها عناصرَ مركزيةً في عهدٍ قائم بين الشعب اليهودي والربِّ. أصبحت هناك مجموعة خاصَّة من أساتذة الفقهً، يطلق عليهم الحاخامات أو الحكماء، تتعلَّم في الأكاديميات الحاخامية تفسيرَ التوراة وتوضيح ما يعنيه القانون وتحديده، لا حرفيًّا فحسب؛ بل أيضًا معناه عند تطبيقه على الوقائع الفعلية في أثناء تشتُّت الشعب اليهودي بين الثقافات المختلفة[٩٥].

كان أساتذة الفقه هؤلاء ـ مرةً أخرى، الحكماء أو الحاخامات كما سندعوهم هنا ـ يختلفون عن الأنبياء. فالأنبياء، وبالطبع موسى المشرِّع الأكبر، كان يُنظر إليهم باعتبار أنهم يملكون الحكمة والسلطة بحكم علاقتهم المباشرة مع الربِّ[٩٦]. ولكن في التراث اليهودي، لا يتحدَّث الربُّ عبر الحاخامات إلى الشعب كما كان يفعل عبر موسى. وبدلًا من ذلك، فإن الحاخامات بوصفهم رجالًا متعلِّمين يتحلَّون بالحكمة، كان عليهم تطبيق قانون الله على وقائع معيَّنة، ومن ثَمَّ يعلِّمون اليهود في أثناء ذلك كيف

(٩٣) عن جزئية من مناقشة تلمودية بعنوان «تعريف تمرد الكبار»، وردت في: Waltzer, et al., *The Jewish Political Tradition*, p. 326.

(٩٤) Mimonides, "MT Laws of Rebels," in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, p. 285.

(٩٥) Walzer, "Introduction to Chapter 6,Rabbis and Sages," in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, p. 247.

(٩٦) Ibid., p. 247.

يحترمون قانون الربِّ، ويحفظون عهدهم معه[٩٧].

ويبني ابن ميمون على هذا التراث عندما يقول إن الحاخامات يمكنهم تقديم تفسيراتٍ للقانون الإلهي المتضمن في التوراة، ما داموا لا يغيِّرونه[٩٨]. إن دور الحاخامات يشبه دور القضاة في النظام القضائي للولايات المتحدة. فالقضاة في حكمهم، يجب أن يحترموا المبادئ المقدَّسة في دستور الولايات المتحدة. وبالمثل، يجب على الحاخامات أن يطبقوا القانون دون خرق التوراة. ويجب أن يحمي الحاخامات والقضاة أنفسَهم من الاتهام بأن تفسيراتهم تخرق القانون الأساسي؛ الدستور في حالة القضاة، والتوراة في حالة الحاخامات[٩٩]. فضلًا عن ذلك، فإن الحاخامات - مثلهم مثل القضاة المعاصرين في محاكم الولايات المتحدة - يراكمون عبر الزمن كيانًا من المعارف يساعد في إسباغ المرجعية على تفسيراتهم. وهذه المعرفة المقابلة للوحي، هي أساس القرارات اللاحقة التي يُصدرها الحاخامات. وهنا، فإن «المتخصِّصين» الحاخامات، في مقابل الأفراد العاديين، يضعون القانون الذي يكفل استمرارية المجتمع اليهودي[١٠٠].

إن الحاخامات، في حين أنهم لا يحاولون مطلقًا استبدال قانون التوراة، يسعون بشغفٍ إلى تطبيقه على وقائع عملية[١٠١]. وعند الاختلاف حول الطريقة المثلى لعمل ذلك، غالبًا ما تُحسم القرارات بأغلبية أصوات الحاخامات[١٠٢]. ولكن قبل التوصُّل إلى قرار، تتَّسم مناقشاتهم باحترام مكثَّفٍ لجميع وجهات النظر، بما فيها تلك الرؤى المنشقَّة عن مواقفَ الأغلبية. والحقيقة أن المواقف المعارضة تنال من الشرعية ما تناله المواقف

---

(٩٧) David Hartman, "Commentary. Expanding the Covenant," in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, pp. 266-68.

(٩٨) Walzer, "Introduction to Chapter 6,Rabbis and Sages," in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, pp. 249-50.

(٩٩) Ibid., p. 250.

(١٠٠) Ibid.

(١٠١) Noam J. Zohar, "Cmmentary. The Oral Law: Celebrating Radical Reinterpretation," in Walzer, "Introduction to Chapter 6, Rabbis and Sages," in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, pp. 278-79.

(١٠٢) Walzer, "Introduction to Chapter 6, Rabbis and Sages," in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, p. 250.

المقبولة[١٠٣]. وعند الحديث عن السلالة الحاخامية التي برزت من أتباع هيلل الأكبر *Hillel the Elder* منذ القرن الأول الميلادي، يقول ديفيد شاتس *David Shatz* إن أعضاء هذه المجموعة يشدِّدون على التحلِّي بالتسامح والصبر مع أولئك المختلفين معهم. فبالنسبة إلى أتباع هيلل، كما يقول شاتس: «قد تعكس وجهة النظر المرفوضة فطنةً وقوة حجَّة أعظم من تلك التي تعكسها وجهات النظر المقبولة!»[١٠٤].

يمثِّل التلمود في التراث اليهودي العملَ الذي يحوي تفسير الحاخامات للقانون. وقد دوَّنه الحكماء والحاخامات على مدار التاريخ اليهودي، وترجع أصوله إلى عام ٣٧٥ ميلادية. وهو عبارة عن تجميع للقوانين اليهودية، ومن ثمَّ فهو يحتوي على القوانين الشفهية وتعليقات عليها أيضًا[١٠٥]. يقول ابن ميمون إن التلمود يتضمَّن غالبية القواعد القانونية منذ أيام موسى[١٠٦]. وفي غالب الأمر، توفِّر قراءة التلمود عرضًا كاملًا لوجهات النظر المختلفة التي ينبغي وضعها في الاعتبار حال مناقشة قضية ما في القانون، ولكنها تبدو أقل وضوحًا إذا ما رغبنا في تحديد طبيعة القانون نفسه. والحقيقة أنه ـ وكما قال أحد الكتَّاب ـ «يمكن لطالب ألمعيٍّ ـ كما يقولون ـ بطريقة ما أن يعطي تسعة وأربعين سببًا للبتِّ في نقطة تتعلَّق بالقانون في اتجاهٍ ما، وتسعة وأربعين سببًا آخرين للبتِّ فيها في الاتجاه المعاكس. ولم يُنظر أبدًا لمثل هذا الأمر في التراث اليهودي بوصفه سفسطةً؛ ذلك لأن كلمات الربِّ قد نُسجت في الحقيقة بصورة مفتوحة متاحة للدراسة والنقاش والاختلاف وحتى للتسلية الفكرية»[١٠٧]. فضلًا عن ذلك، إن لم تكن هناك حاجة ماسَّة لاتخاذ قرار حول مسألة ما، فإن أطروحات التلمود تتحاشى ضرورة التوصُّل إلى نتيجة، بحيث يمكن للأجيال اللاحقة أن تتعامل مع المسألة بمعزلٍ عن التقيُّد

---

(١٠٣) David Shatz, "Commentary. InterpretivePluraism, in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, p. 340.

(١٠٤) Ibid., 341, 533.

(١٠٥) Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, pp. 547,550,553.

(١٠٦) Maimonides, "Introduction t othe *Mishneh Torah*," in Walzer et al., *The Jewish Political Tradition*, p. 256.

(١٠٧) Walzer, "Introduction to Chapter 7,Controversy and Dissent", "in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, p. 314. Also Shatz, Commentary". InterpretivePluraism, in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, p. 340.

بالقرارات المسبقة(١٠٨).

وبناءً على السرد السابق، فمن الواضح أن التقاليد الحاخامية تحتوي على مقاربتين مختلفتين جذريًا في فهم التوراة. فمن ناحية، تجسد التوراة قوانين الربِّ التي لا يمكن تغييرها؛ كما رأينا قول ابن ميمون بأن الحاخامات يمكنهم تفسير القانون لكن لا ينبغي لهم تغيير جوهره الأساس. ومن ناحية أخرى، يمكن اعتبار التوراة - عند تفسير القانون - وثيقةً قابلةً للتكيُّف بمرونة مع الوقائع الجديدة. وفي ضوء هذا المنطق، فإن التوراة وثيقةٌ دائمة التغير، في مقابل كونها رمزًا للقوانين الأبدية المطلقة(١٠٩).

لطالما أشير إلى ابن ميمون بوصفه أبرز حاخامات العصور الوسطى ممَّن حداه الأمل في التغلُّب على هذه الازدواجية، من خلال وضعه مدونةً قانونيةً سعى فيها إلى حسم جميع الحجج - كتلك الموجودة في التلمود - حول طبيعة القانون بالنسبة إلى الشعب اليهودي(١١٠). وقد أُعطي الكتاب الذي وضعه من أجل هذا الغرض عنوان **التوراة المِثناة** Mishneh Torah. وكما يقول أحد الكتَّاب، فإن ابن ميمون في **التوراة المثناة** يقدم كلًّا من القانون التلمودي والقانون الشفهي «فيما قُصد به صيغة تعريفية، دون نصوص إثبات وخلافات ووجهات نظرٍ بديلة اتسم بها التلمود نفسه، وكل الشروح والحواشي التالية عليه»(١١١). ويقول ابن ميمون إن أولئك الذين يريدون معرفة القانون، يمكنهم أن يتبيَّنوا طبيعته بقراءة **التوراة المثناة** وحده(١١٢).

يرى ابن ميمون أنه لا يستطيع فهم التلمود سوى قلَّة من الناس، وأن فهمه «يتطلَّب عقلًا واسعًا، وروحًا حكيمة، ووقتًا طويلًا»(١١٣). ولذا،

---

(١٠٨) Walzer, "Introduction to Chapter 7, Controversy and Dissent," in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, p. 314.

(١٠٩) Ibid., p. 315.

(١١٠) Ibid., p. 315.

(١١١) Ibid., p. 315. انظر أيضًا مقدمة المؤلف عن ابن ميمون، "Introduction t othe *Mishneh Torah*," in Walzer et al., *The Jewish Political Tradition*, p. 254.

(١١٢) Walzer, "Introduction to Chapter 7,Controversy and Dissent," in Walzer et al., *The Jewish Political Trasition*, p. 315.

(١١٣) Maimonides, "Introduction t othe *Mishneh Torah", in Walzer et al., The Jewish Political Tradition*, p. 355.

سيساعد **التوراة المثناة** عامَّة الناس في تصوُّر ما يمكن للقلَّة أن تعرفه معرفةً وثيقة. وكذلك فإن الجهود المبذولة في إصدار عملٍ ما يساعد عامَّة الناس على العيش بما يتوافق مع قوانين الله، إنما تبيِّن وجهة نظرٍ مفادها أن الحاخامات المتعلِّمين يحملون على عاتقهم مسؤوليةً عظيمةً في المجتمع. والحقيقة أن ابن ميمون يشبه ابن سينا في الإشارة إلى أنه أينما احتاج عامَّة الناس جماعة سياسية، فإن الزعماء المتفوقين فقط هم من يستطيعون أن يقيموها(١١٤). لماذا إذن الأمر هكذا عند ابن ميمون؟

يرى ابن ميمون أن هناك فروقًا كثيرة بين الناس، فيما يتعلَّق بالتزاماتهم الأخلاقية وصفاتهم. فهناك القساة من الناس، والآخرون ممَّن لا يمكنهم إيذاء بعوضة، وثمة فروق أخرى كثيرة بادية للعيان. وبناءً على هذه الفروق، يصعُب إيجاد طريقة لتحقيق جماعة يكون كلٌّ من فيها مستعدين لإخضاع أنفسهم لقانونٍ واحد(١١٥). لكن هذه المهمَّة واجبة التحقيق إن أردنا خلقَ مجتمع صالح. ووفقًا لباينز Pines، فإن ابن ميمون يعتقد أن هذه المهمَّة لا يمكن القيام بها جيدًا إلا من خلال الرجال المتعلِّمين ذوي القدرات الخاصَّة وحدهم، في مقابل عامَّة الناس العاديين(١١٦).

إلا أن ابن ميمون يرى أن الرجال المتعلِّمين ـ ونقول الرجال؛ لأن النساء غير متساوين اجتماعيًّا وسياسيًّا مع الرجال ـ قد لا يتوفرون أحيانًا في بلداتٍ معينة، وفي هذه الحالة يتنازل ابن ميمون للناس والتجَّار في هذه البلدة عن صنع القرار(١١٧). وهنا يتأتَّى ما يسميه ابن ميمون حكم الناس العاديين، كما تخبرنا آمي جوتمان *Amy Gutman*. ويصبح حكم الناس العاديين ـ وفقًا لابن ميمون كما تقول آمي جوتمان *Amu Gutmann* ـ بالرغم من أنه ليس بجودة حكم الخبراء، فإنه يُعَدُّ حكمًا مقبولًا بدافع الضرورة لا بدافع الأخلاقيات(١١٨). ومع ذلك، ففي أفضل الظروف ـ كما ذكرنا للتو ـ

---

(١١٤) Panis, "Introduction," in Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, p. xcix.

(١١٥) Ibid.

(١١٦) Ibid.

(١١٧) Mimonides, "MT Laws of Sales," in Walzer et al., *The Jewish Political Tradition*, p. 419.

(١١٨) Amy Gutmann, "Commentary. Who Should Rule?" in Walzer et al., *The Jewish Political Tradition*, p. 422.

لا نجد تفوقًا في تحديد القانون لدى الناس العاديين؛ بل من قِبل هؤلاء الحكماء والحاخامات وحدهم، ممن يكرِّسون حياتهم لتطوير معرفة عميقة بالقانون[١١٩].

نودُّ أن ننتقل الآن إلى قضايا أخرى اهتمَّ بها ابن ميمون. فكما لاحظنا للتو، فإن لنصوص **الكتاب المقدَّس** عند ابن ميمون أهميةً في فهم قانون الله، لكنها تحوي أيضًا تفسيراتٍ تتعلَّق ببعض أسئلة الحياة الخالدة، مثل السؤال عن طبيعة الناس الأساسية (هل فطرتهم الخير أم الشر؟)، وآثار قصور العقل على الحياة البشرية، وطبيعة العدالة. وفي تناوله لمسائل مثل هذه، يثبت ابن ميمون أهمية العقل، ومن ثمَّ أهمية الفيلسوف بالنسبة إلى المجتمع[١٢٠]. وسوف يشغلنا في الجزء المتبقي من هذا الفصل كيف قارب ابن ميمون هذا الهدف؛ إذ سنناقش الطريقة التي عالج بها مسائلَ كطبيعة البشر وحدود العقل والعدالة.

وكما يشير ليو شتراوس *Leo Strauss*، فإن للتوراة عند ابن ميمون معنيين: حرفي وخفي، وأسوأ الأخطاء المتعلِّقة بفهم تعقيدات التوراة إنما تظهر عند مقاربة الكتاب المقدَّس فقط من وجهة نظر المعنى الحرفي[١٢١]. ولحلِّ هذه المشكلة، سعى ابن ميمون في كتابه **دليل الحائر** The Guide of the Perplexed إلى تفسير «أسرار القانون» في الكتاب المقدَّس[١٢٢]. وفيه انتقل ابن ميمون مما يبدو أن الكتاب المقدَّس يقوله عبر القراءة السطحية، إلى ما يقوله بالفعل عبر القراءة المتعمِّقة. ولكنه في أثناء شروعه في هذه المهمَّة، كان عليه مواجهة تحريم قانونيٍّ قديم من لدن حكماء تلموديين حرَّموا تفسير هذه الأسرار لعامَّة الناس. فأسرار الكتاب المقدَّس لا يمكن تفسيرها إلا في خصوصية لمن يتمتَّعون بحكمةٍ سياسية وعلمية[١٢٣]. ويشير ليو شتراوس إلى

---

(١١٩) Ibid. Mimonides, "MT Laws of Sales," in Walzer et al., *The Jewish Political Tradition*, p. 419.

(١٢٠) Panis, "Introduction," in Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, p. cxvii.

(١٢١) Leo Strauss, "How to Begin to Study *The Giude of the Perplexed,"* in Panis, "Introduction," in Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, p. xiv.

(١٢٢) Ibid. The quotation marks are found in the text. علامات التنصيص واردة في النص الأصلي.

(١٢٣) Ibid. Also Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, (Glencoer, IL: The Free Press, 1952), p. 46.

أن ابن ميمون في كتابه دليل الحائر، حيث «شرع في تفسير أسرار التوراة، كانت تواجهه صعوبة بالغة؛ بسبب «التحريم القانوني» لتفسير هذه الأسرار»(١٢٤).

كيف واجه ابن ميمون هذا التحريم؟ فعل ذلك بأن جعل تفسيره لأسرار الكتاب المقدَّس شديد الصعوبة للقارئ العادي. وبهذه الطريقة، تظلُّ الأسرار خفيةً عن معظم الناس. والحقيقة أن ابن ميمون اعتقد أن قرَّاء قليلين ممَّن يتمتَّعون بفطنة ورأي ثاقبٍ هم وحدهم من سيكونون قادرين على سبر أغوار كلامه(١٢٥). فهو - على سبيل المثال - يناقض نفسه في عدَّة نقاطٍ عبر كتابه **الدليل**؛ بغرض إجبار القارئ على مداومة التوقُّف والتفكير في المعنى الذي ينبغي أن يُرجع إليه في هذه التناقضات. ومن ثمَّ، يكرِّس القراء قدرًا كبيرًا من وقتهم في تناول مثل هذه المسائل، بما يجعل تجربة قراءة هذا الدليل شديدة الضجر عند غالبية الناس(١٢٦)، فضلًا عن أن **الدليل** قد كُتب بغرض تضمين كثيرٍ من الإشارات إلى الحقيقة، وعلى القارئ أن يستفيد من كل هادية من هذه الهاديات لكشف الأسرار(١٢٧).

لعل أحد أهم اكتشافات الكتاب المقدَّس التي أفصح عنها ابن ميمون بهذه الطريقة السرية، هو أن للعقل حدودًا مهمَّة. والحقيقة أن ابن ميمون في الوقت الذي يُجلُّ فيه العقل إجلالا عظيمًا، يأمل في الإشارة إلى حدود العقل؛ بغية الحفاظ على رؤية أخلاقية للحياة، والتي سنفصِّل فيها لاحقًا. فمن المهمِّ عنده أن نفهم أن العقل أو «عقول البشر لها حدود تقف عندها»(١٢٨).

وبناءً على هذه النقطة، يقول مارفن فوكس *Marvin Fox* إن ابن ميمون يفهم أن «العقل له حدود، وأن على الرجل المثقف أن يقرَّ بهذه الحدود»(١٢٩). إننا عند مواجهة قضايا مهمَّة نعتمد في غالب الأمر على

---

(١٢٤) Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 46.

(١٢٥) Strauss, "How to Begin to Study *The Giude of the Perplexed,*" in Panis, "Introduction," in Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, p. xiv-xv.

(١٢٦) Ibid., p. xv.

(١٢٧) Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 53-55.

(١٢٨) Maimonides, Pines edition. *The Guide of the Perplexed*, I.32, p. 70.

(١٢٩) Marvin Fox, "Prolegomenon," in Rev. A Cohen, *The Teachings of Maimonides*, p. xl.

عقولنا لمساعدتنا في توفير المعرفة وإصدار الأحكام النقدية، وغالبًا أيضًا ما نكتشف أن العقل قد لا يمكنه تقديم لا هذا ولا ذاك. لكن هذه القضايا لا تختفي، وتظلُّ مهمَّة لنا وللآخرين، ومن ثمَّ نُجبر لذلك على اتخاذ موقفٍ في هذه الأمور باستخدام أرضياتٍ أخرى غير العقل. فعلى سبيل المثال، ندرك في كثيرٍ من النقاشات حول قضايا أخلاقية مثيرة للجدل أننا بتوظيف العقل لا يمكننا الإجماع على طبيعة المسار الأفضل. ولا يؤدي غياب الاتفاق هذا إلى استبعاد هذه القضايا من الاهتمام العام، ويظل حتمًا علينا أن نقرِّر مواقفنا حيالها، باعتبارنا مواطنين وآباء ومهنيين. وعندما نصل إلى قرار، نكتشف أن العقل عاجزٌ عن تقديم تفسير ملائمٍ لهذه القضايا، ومن ثمَّ قد نلجأ إلى حججٍ تنبعث من الدين[١٣٠].

وهذه هي المقاربة التي اعتمد عليها ابن ميمون فيما يتعلَّق بكثيرٍ من قضايا عصره. فكما يقول فوكس، فقد كان منهج ابن ميمون أن يرى أولًا مدى قدرة البحث العقلي على حلِّ مسألة ما، وإن لم يستطع حلَّها، يحاول اللجوء إلى تفسيراتٍ تقوم على الدين. وقد كان أمينًا فيما يفعل. فهو لا يحاول إخفاء حجَّة دينيَّة كما لو كانت منبعثةً عن العقل. وعندما يلجأ إلى الرؤى الدينية لتدعيم موقفه، فإنه يوضِّح طبيعة الأسس الدينية التي يستخدمها وسبب اختياره لها. وكذلك لا يرفض حجَّةً أفضل - حجَّة عقلانية في هذه الحالة - إن ظهرت في وقتٍ لاحقٍ. ونراه بشكلٍ خاصٍّ لا يقيِّد نفسه بالنصِّ المقدَّس، إن كانت هناك حجَّة جيدة نابعة من العقل يمكن التوصُّل إليها في إطار مناقشة قضية من القضايا[١٣١]. ذلك أنه لا يسمح للمعتقد الديني بتخريب العقل، ولا المعرفة التي تنبثق عنه. لكن إن كان العقل عاجزًا عن المساعدة في تبصُّر الحقيقة، فإنه لا يسمح له بإخفاء أو تحريف ذلك، لا سيما في مواجهة ما يمكن من إسهاماتٍ دينية نافعة.

ومثالًا على هذه المقاربة، نعلِّق هنا على رؤية ابن ميمون عن طبيعة البشر، وسنتناول على نحو خاصٍّ منظوره فيما يتعلَّق بما إذا كان البشر أخيارًا أم أشرارًا بالفطرة. سنبدأ لذلك بموقف أوغسطين الذي تناولناه في الفصل الرابع، والذي يرى فيه أن البشر تحكمهم الخطيئة، ونبيِّن النقد الذي

(١٣٠) Ibid., pp. xl-xli.
(١٣١) Ibid.

كان لابن ميمون أن يقدِّمه لرؤية أوغسطين. كان لابن ميمون أن يبيِّن قصور موقف أوغسطين باللجوء إلى العقل أولًا ثم إلى التراث الديني، عندما تتجلَّى حدود العقل في ختام نقده. سنقيم حجتنا أولًا انطلاقًا من العقل الذي كان لابن ميمون أن يستخدمه ضد أوغسطين.

يقول أوغسطين في مذهبه إنه نتيجة لسقوط الإنسان من جنات عدن، تظل وصمة الخطيئة ملازمةً للبشر على مرِّ الزمان. كان لابن ميمون أن يرفض هذه الرؤية؛ لاعتقاده أن كلَّ كائن بشريٍّ مولودٌ بقدرةٍ كامنة على الكمال، يمكن تفعيلها بل وينبغي ذلك. يقول ابن ميمون: «لا يُمنح الإنسان كماله الأعلى في البداية؛ إذ الكمال الموجود بداخله هو كمال محتمل فحسب»[١٣٢]. ويرى ابن ميمون إمكانية تحقيق الكمال؛ لِما لدى الإنسان من «صورة نبيلة» ـ أو نزوع كليٍّ ـ خُلقت على «**صورة الله ومثاله**»[١٣٣].

ولكن كيف ينبغي لنا تحديد صفات «الكمال الأعلى» المكرسة في صورتنا النبيلة، والتي تحدِّد ما لدينا من إمكانات؟ يصف ابن ميمون الإمكانات البشرية في ضوء الغايات العقلانية التي يمكننا ويجب علينا اتباعها حتى نستطيع إدراك الإمكانات الحقيقية الكامنة في صورتنا النبيلة. هذه الغايات العقلانية هي تلك الأغراض الكلية التي ينبغي أن يسعى إليها جميع البشر في أي مكانٍ من العالم. ويوضِّح ابن ميمون هذه الغايات بقوله: «على سبيل المثال، إن إدراك الإنسان لخالقه، وتمثيله الذهني لكل جانبٍ مفهومٍ من جوانب العالم، وتحكُّمه في رغبته وغضبه، وتفكيره فيما يتعلَّق بما ينبغي أن يفضِّله وما يجب أن يتجنَّبه؛ كل هذا مترتب على صورته»[١٣٤]. إذن وبحكم صورتنا النبيلة، يجب أن نسعى إلى معرفة العالم البشري والطبيعي من خلال استخدامنا الصحيح للعقل. فضلًا عن ضرورة إدراكنا أننا باعتبارنا بشرًا عاقلين، أو خُلقنا على «صورة» الله، يجب أن نسعى إلى العيش وفقًا للفضيلة الأخلاقية، أو وفقًا لما يُعَدُّ طريقةً صحيحةً أخلاقيًّا[١٣٥].

---

(١٣٢) Maimonides, Pines edition, *The Guide of the Perplexed*, I.34, p. 73.

(١٣٣) Ibid., III.8. 431. الخط المائل في النص الأصلي.

(١٣٤) Ibid.

(١٣٥) ندرك أن ابن ميمون ـ بالإضافة إلى الغايتين العقليتين المذكورتين ـ يشير إلى غاية ثالثة: «إدراك الخالق». لكننا نؤكِّد على الغايتين المذكورتين في هذه الفقرة؛ لأنه يبدو أنه في السعي إلى معرفة =

وهنا نودُّ التركيز على الفضيلة الأخلاقية التي تعزّزها صورتنا البشرية النبيلة، بغرض تناول مسألة مهمَّة: وهي حقيقة أن صورتنا النبيلة إذ توجِّهنا إلى تتبُّع فضيلة أخلاقية، لا تعني أننا نعيش فعليًّا وفقًا لما هو صحيح أخلاقيًّا. ذلك أن كوننا أفرادًا لدينا إمكانية للخطيئة فهذه حقيقة قد تتعارض؛ بل وربما تجبُّ الإمكانات المجسَّدة في نزعتنا إلى الفضيلة. وينبثق احتمال الخطيئة هذا من الرغبات التي تنبعث من الجسم البشري، أو ما يسميه «المادة» البشرية. فيقول ابن ميمون: «إن أَكْلَ الإنسان وشُربه وجِماعه ورغبته العاطفية في هذه الأشياء، وأيضًا غضبه وكل العادات السيئة الموجودة فيه، كلها نتاج مادته [جسده]»[١٣٦].

لكن لا يجب أن يكون النزوع إلى الخطيئة هو مصيرنا؛ بل يمكننا العيش وفقًا للفضيلة الأخلاقية؛ لأن حياتنا ـ كما أشرنا للتو ـ تحدوها قدرةٌ أسمى في الحياة، هي تلك النزعة إلى الفضيلة الأخلاقية الكامنة في صورتنا البشرية. يقول ابن ميمون: «إن الله وهب الصورة البشريةَ القوةَ والسيطرة والحكم والتحكُّم في المادة [الجسد]، كي تقوم الصورة بإخضاع عواطفه وتقضي على حوافزه وترجعه إلى أفضل الحالات إنسانيةً وأكثرها انسجامًا»[١٣٧]. ومن ثمَّ، فإن كان الأفراد وبسبب أجسادهم يملكون القدرة على الخطيئة، فإن الناس بحكم صورتهم لديهم حاجة أساسية وإمكانية أيضًا للعيش وفقًا لفضيلة أخلاقية[١٣٨].

هنا يستند موقف ابن ميمون من الظلمة الأوغسطينية الموجودة في قلب كل إنسانٍ إلى حجَّةٍ عقليَّة. فبافتراض أن الله وهب البشر صورةً توجِّههم نحو غاياتٍ عقلانية، بما فيها حاجتهم إلى عيش حياة فاضلة أخلاقيًّا، يترتب على هذا منطقيًّا أن الأفراد ليسوا مدفوعين إلى الخطيئة للأبد. بل يمكنهم في الحقيقة أن يعيشوا على الأمل الإلهي في أنهم سيجدون أنفسهم يومًا ما في «حالة منسجمة».

= العالم الإنساني والطبيعي، وفي التصرُّف كما تقتضي الطريقة الصحيحة أخلاقيًّا، من شأن البشر في رؤية ابن ميمون أن يتلقَّى فهم الخالق. وهذا ما يعني: أن فهم الخالق؛ يعني: أن نستوعب طبيعة عالم الخالق، بما في ذلك الطريقة التي يريد بها الخالق أن يعيش بها الناس في العالم.

(١٣٦) Maimonides, Pines edition, *The Guide of the Perplexed*, III.8, p. 431.

(١٣٧) Ibid., III.8, p. 432.

(١٣٨) Ibid., III.8, p. 431.

ولتحقيق هذه الإمكانية، فإن قانون الله عند ابن ميمون يعزِّز من شأن رفاهية الروح والجسد. فرفاهية الروح «تكْمُن في اكتساب معظم الناس آراءً صحيحةً تتوافق مع قدرات [الغالبية] ذات الصلة»(١٣٩). كيف يمكننا فهم هذه العبارة؟ إن مصطلح **الروح** هو مفردةٌ أخرى مرادفة لما أشار إليه ابن ميمون بصورتنا النبيلة. ومن هنا، فإن الروح ـ مثلها مثل الصورة النبيلة ـ تحتوي على غايتين عقليتين: الطلب الضروري للمعرفة، والحاجة إلى العيش بما يتوافق مع حقٍّ أخلاقيٍّ. ومن ثمَّ، يمكننا في ضوء هذه الغايات العقلانية فهم ما يعنيه ابن ميمون بتعبير **الآراء الصحيحة** correct opinions، والذي يشير هنا فيما يبدو إلى أن يفهم كل شخص متطلبات السعي وراء الغايات العقلانية المتجسِّدة في صورتنا النبيلة، أو روحنا.

من هنا، ومن واقع مناقشة ابن ميمون لرفاهية الروح، يتضح أن جميع الناس لا يمكنهم أن يتعلَّموا آراء صحيحة بالطريقة نفسها، فقدراتهم على التعلُّم متفاوتة. ولهذا السبب، يجب على البعض أن يتعلَّموا على نحو مختلفٍ عن الآخرين. ونجد إشارةً إلى هذه الرؤية في العبارة القائلة إن الناس يكتسبون «الآراء الصحيحة التي تتوافق مع قدراتهم الخاصَّة». ويقول ابن ميمون في هذا الشأن إن بعض الناس بسبب قدرتهم العالية على الفهم، يمكنهم استقبال آراء صحيحة بالشرح المجرَّد أو الاستدلالي. فيما نجد أناسًا آخرين، وبقدراتٍ أقلَّ على الفهم ـ يشير إليهم ابن ميمون بـ«الغالبية العظمى» ـ يجب أن يتعلموا من خلال «الأمثال» أو القصص التي تضرب أمثلة أرضية واقعية، لتكون أساسًا لفهم الغايات العقلانية للروح(١٤٠).

لكن ما الذي يعنيه ابن ميمون عندما يناقش رفاهية الجسد؟ إن رفاهية الجسد تمثِّل فكرةً تشير إلى أن الناس ينبغي ألَّا يتصرفوا بطريقة خاطئة مع بعضهم البعض. ولتحقيق هذا الغرض، يجب عليهم ألَّا يُنزلوا ممارسة إمكاناتهم الخاصَّة وأهدافهم في منزلة أعلى من فعل ما هو «مفيد للكل». بل إن ابن ميمون يرى أن كل شخص يجب أن «يُجبَر» على القيام بالدور الخاص به أو بها؛ وذلك للحفاظ على الجماعة باعتبارها بيئةً تخدم

(١٣٩) Ibid., III.27, p. 510.

(١٤٠) Ibid.

الحاجات المشتركة لأعضاء المجتمع كافةً. ولتحقيق هذه الغاية، يقول ابن ميمون إنه يجب على كل فردٍ أن يكتسب «**الصفات الأخلاقية** المفيدة للحياة في المجتمع، بحيث يمكن تنظيم شؤون المدينة»(١٤١). ونتيجة لهذه الصفات الأخلاقية أو ما يمكن تسميته بالفضائل الأخلاقية، يحدُّ الناس من رغباتهم وبذلك يساعدون في تكوين جماعةٍ تلبِّي الحاجات المشتركة لهم جميعًا.

لكن لماذا يمثِّل تحقيق هذا الهدف أمرًا شديد الأهمية؟ لأن الناس إن أتيحت خيرات المجتمع أمامهم سيتمكَّنون من ممارسة كمال الروح، أو أكمل تطوير ممكن لعقلهم(١٤٢). فإذا كان الناس جياعًا ودون مأوى، أو إذا كانوا في ألم وتحيط بهم المعاناة، فمن غير المرجَّح أن يفكِّروا، ولن يكونوا قادرين على الانخراط في البحث العقلاني. والحقيقة أنه من دون قبول الصفات الأخلاقية الأساسية، لن تتحقَّق رفاهية الجسد، ومن دون رفاهية الجسد لن يكون هناك أساسٌ لتأمين رقيِّ الغايات العقلانية للروح(١٤٣). فرفاهية الجسد حين ترمز إلى إمكانية قيام جماعة أخلاقية، إنما تساهم في رفاهية الروح أو «الكمال النهائي» للجنس البشري، وهو «بلا شكٍّ أكثر نبلًا [من رفاهية الجسد] والعلَّة الوحيدة للحماية الدائمة»(١٤٤).

لكن ثمَّة مشكلة ذات توابع عميقة تظهر في هذه النقطة من مناقشة ابن ميمون. فرؤيته للروح تشير إلى عيوب خطيرة في القدرة البشرية، يجب أن نتناولها ونعوضها بطريقة ما، إذا أردنا تحقيق الغايات العقلانية التي افترضها طريق الكمال النهائي الممكن بفعل صورتنا النبيلة. ولتوضيح هذه النقطة، علينا أولًا تفسير هذه المعضلة باستخدام كلمات ابن ميمون نفسه، ثم نتابع بيانه بوصفنا نحن، ونبلور الأفكار المتضمنة في كلامه.

إن البشر عند ابن ميمون يسعون إلى إدراك إمكاناتهم العقلانية الكاملة، من خلال معرفة كل ما يمكن معرفته «في إطار قدرة الرجل على المعرفة بما يتفق مع كماله النهائي»(١٤٥). توحي هذه العبارة بعدم قدرة عقولنا على معرفة

---

(١٤١) Ibid., III.27, p. 510. الحروف المائلة مضافة

(١٤٢) Ibid.

(١٤٣) Ibid., III.27, p. 511.

(١٤٤) Ibid., III.27, p. 510-11.

(١٤٥) Ibid., III.27, p. 511.

كل ما نتوق إلى فهمه؛ لأن قدرة العقل على معرفة جميع الأشياء محدودةٌ. ويقول ابن ميمون إنه «من الواضح أنه لا الأفعال ولا الصفات الأخلاقية تنتمي إلى هذا الكمال النهائي [للروح]، وإن هذا الكمال النهائي إنما يتألَّف من آراء قاد إليها التخمين، وجعلها التحقيق والبحث أمرًا إجباريًا»[١٤٦]. ذلك أننا من خلال النشاط الفكري ـ أي استخدام العقل في استكشاف العالم ـ لا نحصل على إجابة محدَّدة لكثيرٍ من الأسئلة التي يطرحها بحثنا عن المعرفة. ومن ثمَّ، فنحن لا نحلُّ جميع الأمور الشائكة فيما يتعلَّق ببلوغ الفهم الكامل للطريقة التي يعمل بها العالم الإنساني والطبيعي، ولا نكتسب فهمًا دقيقًا ومحددًا لما ينبغي أن تجسده «الصفات الأخلاقية» في أفعالنا، بحيث نتصرف بطرقٍ صحيحة أخلاقيًا.

لهذه النتيجة تبعاتٌ مهمَّة فيما يتعلَّق بمحاولاتنا لعيش حياة أخلاقية. حيث يرى ابن ميمون أنه حتى فيما يمليه علينا العقل أو الصورة النبيلة من القيام بما هو صحيح والعيش بالفضائل، لا يمكن أن نحدِّد بوضوح الصحيح من الخاطئ. فكما يقول فوكس، فإن «ابن ميمون يعلِّمنا صراحةً أنَّ الأخلاق لا تنبثق عن العقل، وأن العبارات الأخلاقية لا ينطبق عليها تعبيرا الصحَّة والخطأ»[١٤٧]. ولاستخدام قضية معاصرة لضرب مثالٍ على هذه النقطة، فإننا عند مناقشة مسألة عقوبة الإعدام سنكون من المؤيدين لهذه العقوبة إذا كنَّا نعتقد أنها رادعٌ للناس عن ارتكاب جريمة القتل. لكننا سنكون ضدها إن كنَّا نعتقد أن قتل الآخر مسألةٌ خاطئة دائمًا، بغضِّ النظر عمَّن يمارسها. فهناك منظور يؤكِّد على الخير الاجتماعي في عقوبة الإعدام، وآخر يُظهر الضرر العام الذي تسبِّبه هذه العقوبة. إن المنظور الذي يتخذه المرء والافتراضات التي يوظِّفها ستحدِّد موقفه من القضية. فهل يمكن للبحث العقلاني أن يساعد في تجاوز هذين المنظورين المتنافسين، ويتيح لنا العثور على حلٍّ يمكن قبوله لدى جميع أطراف الجدال؟ أم أن هذا مثالٌ آخر على زعم ابن ميمون بأن العقل في الوقت الذي يحثُّنا فيه على إيجاد مسار صحيح أخلاقيًا عند تقرير المقاربة الأفضل للقضايا الجوهرية، لا يمكنه إظهار طبيعة هذا المسار بطريقةٍ محدَّدة؟

---

(١٤٦) Ibid.

(١٤٧) Fox, "Prolegomenon," in Rev. A. Cohen, *The Teachings of Maimonides*, p. xli.

إذا كان ابن ميمون على حقٍّ بأن العقل لا يمكنه تمييز مسار العمل الصحيح أخلاقيًّا عن المسار الخاطئ، فكيف نفهم طبيعة القيمة الأخلاقية؟ وكيف نحيا حياةً فاضلة؟ إن إجابة ابن ميمون ستكون في تحوُّله إلى مصدر آخر لتحديد الصحيح أخلاقيًّا. وهذا المصدر البديل هو التراث الديني. فكيف يدعم ابن ميمون موقفه هذا؟

في اتباعه لأرسطو، يقول ابن ميمون إن البشر حيواناتٌ سياسية، ومن ثمَّ فهم يسعون إلى الاجتماع والصداقة. ويقول ابن ميمون: «من المعروف جيدًا أن الأصدقاء شيء ضروريٌّ للإنسان على مدار حياته. وقد أرسى أرسطو بالفعل هذه الحقيقة في المجلد التاسع من كتابه **الأخلاق**. فمن أجل حالة من الصحَّة والسعادة، يسعد الناس في علاقاتهم المألوفة [أي علاقات الأصدقاء] معه، كما يلجأ إليهم في أوقات الشدَّة»(١٤٨).

لكن لماذا يُعَدُّ كلٌّ من الاجتماع والصداقة على هذه الدرجة الكبيرة من الأهمية؟ لقد رأينا بالفعل أن مفهوم رفاهية الجسد يوحي بأهمية الفضائل الأخلاقية التي تساعد على تكوين جماعة يستطيع أفرادها ضمان رفاهية الروح. ومن الواضح بالنسبة إلى ابن ميمون أن التقاليد الدينية ـ باعتبارها أساسًا مستمرًّا لضمان الفضيلة الأخلاقية في المجتمع ـ لها دور عظيم في المحافظة على الصداقة والانتماء؛ ذلك أنها تتيح الفرصة لخلق بيئة يمكن للناس فيها تحقيق الغايات العقلية للروح.

ومن هنا، فإن من شأن ابن ميمون الإيحاء بأن الأفراد يجب أن يتعلموا كثيرًا من الفضائل الأخلاقية المتجسِّدة في التقاليد الدينية. فعلى سبيل المثال، ينبغي على الناس تجنُّب العادات السيئة كالمقامرة، ولكن يجب أن يتعلَّموا أيضًا عاداتٍ حسنةً؛ كحبِّ الإخوة اليهود والغرباء أيضًا، وأن يساعدوا المذنبين على أفضل طريقةٍ للحياة. ففي مساعدة الناس ممَّن يرتكبون أخطاء أخلاقية، ينبغي ألَّا نشهِّر بهم على الملأ؛ بل أن نتحدَّث إليهم في خصوصية، وباستخدام «لغة لطيفة» من شأنها توصيل الاهتمام بخير الآخر(١٤٩). فضلًا عن ذلك، تحتوي التقاليد الدينية على دروسٍ فيما يتعلَّق

(١٤٨) Maimonides, Pines edition, *The Guide of the Perplexed*, III.49, p. 601.

(١٤٩) Maimonides, "Commentary on the Mishnah, and Mishneh Torah," in Rev. A. Cohen, *The Teachings of Maimonides*, pp. 296-97.

بالممارسات الجنسية، كلها باسم حماية الناس من الإغواء الذي يمكن أن يؤدي إلى الضلال عن مسار الحياة الفاضل أخلاقيًّا، وهو ما يشكِّل صعوبةً في خلق جماعة والمحافظة عليها(١٥٠).

وثمة تفسيرات وتوضيحات أخرى عن الطريقة التي تُعلِّم بها التقاليدُ الدينية الفضائلَ الأخلاقية للحدِّ من الرغبة نجدها في **دليل الحائر**(١٥١). **وفي هذا الصدد، نسوق مثالًا أخيرًا. إن الاهتمام بالمحافظة على سير العدالة يمثِّل تعبيرًا طبيعيًّا عن الغاية العقلانية الخاصَّة باتباع ما هو صحيح أخلاقيًّا؛ أو بعبارة أخرى، كما استعرضنا في مناقشة رفاهية الجسد، تلك الغاية الخاصَّة بألَّا نظلم الآخرين، وأن نفعل ما هو مفيد للجماعة. والحقيقة أن العدالة تتطلَّب «إعطاء كل ذي حقٍّ حقه، وإعطاء كل شخصٍ على قدره»(١٥٢). لكن كيف لنا تنفيذ هذا المبدأ في مختلف الظروف التي نواجهها؟ أو بمعنى آخر، كيف نطبِّق العدالة ـ التي تعني عدم الإضرار بالآخرين، وفعل ما هو مفيد للجماعة بإعطاء كل ذي حقٍّ حقه ـ في سياق قضايا وحالاتٍ معيَّنة؟ قد يصعب على البحث العقلاني وحده أحيانًا الإجابة على هذا السؤال. وأمام هذه الحقيقة، يتحوَّل ابن ميمون إلى الفضائل الأخلاقية الموجودة في الممارسة الدينية. ويتخذ هذا المسار بغرض مدِّ الروح العقلانية بما يحقُّ لها توقُّعه. لذا يقول ابن ميمون: «عندما تسير في طريق الفضائل الأخلاقية، فإنك تمارس العدالة في روحك العاقلة، معطيًا إياها ما تستحقُّه»(١٥٣).**

وأخيرًا، كيف نعرف أن ممارساتٍ دينيةً بعينها هي أفضل ما يخدم مصلحة العدالة؟ لنأخذ ـ على سبيل المثال ـ قضية عقوبة الإعدام مرةً أخرى. لنفترض أن ممارسةً دينيةً ما تسبغ العدالةَ على استخدام هذه العقوبة على القتلة. فكيف لنا أن نتأكَّد من أننا بتطبيق عقوبة الإعدام نتصرَّف بعدلٍ، حتى عندما تكون بإذن تراثٍ دينيٍّ؟ كان لابن ميمون أن يردَّ هنا بأن هذا السؤال

---

(١٥٠) Maimonides, Pines edition, *The Guide of the Perplexed*, III.49, pp. 602-12; I.34, p. 77.

(١٥١) Ibid., III.8, pp. 433-36. يدافع ابن ميمون عن التشهير بالناس على غضبهم، مروجًا للشرب والأكل من أجل التغذية وليس من أجل اللذة، ومتجنبًا اللغة المسيئة الفاحشة، وأيضًا المناقشات حول التزاوج. ولا يتسع المجال هنا لمناقشة الدلالات والحكمة في رؤية ابن ميمون حول موضوعاتٍ من نوعية ما نجده في العالم الحديث.

(١٥٢) Ibid., iii.55, P. 631.

(١٥٣) Ibid.

يبرز أهمية المعرفة. إذ إننا في اكتسابنا معرفة كاملة حول عقوبة الإعدام، بكل أوجهها، يمكننا أن نكون في موقف إطلاق أحكام ملزمة حول العدالة أو الظلم في استخدامها. وبالطبع ـ كما رأينا سابقًا ـ قدرات الأفراد على اكتساب المعرفة محدودة. والمعرفة الكاملة تتجاوز منالنا. لكن بالرغم من هذه الحقيقة، فمن الممكن الحصول على معرفة كافية للإتيان بأحكام جيدة حول تحقيق العدالة بأفضل طريقة في مسألة عقوبة الإعدام، وفي قضايا أخرى كثيرة في الأخلاق والسياسة.

إذن، لا يمكن للمجتمعات التي تسعى إلى خدمة الغاية العقلانية التي تلزمنا بالتصرُّف على نحو أخلاقيٍّ، أن تفعل هذا ما لم تسمح بالتتبُّع الدؤوب للمعرفة؛ وهو الغاية العقلانية الأخرى للروح. وهنا، فإن المجتمعات العادلة التي تمكِّننا من توحيد المعرفة مع الصحيح الأخلاقي، تجعل من الممكن تحقيق أعظم إنجازات النمو الإنساني؛ الحكمة.

٥ ـ خاتمة: الآثار على المجتمع المدني:

أين يقف ابن ميمون والمفكِّرون الإسلاميون، الذين ناقشناهم في هذا الفصل، من مسألة الحاجة إلى مجتمع مدنيٍّ؟ من المؤكَّد أن هؤلاء الكتَّاب لم يتسنَّ لهم خلق حيِّز منفصل مستقلٍ عن الدولة. لكن يمكننا أن نعتبر أن ابن ميمون والمفكِّرين الإسلاميين يخلقون ثغرةً ينفذ منها المجتمع المدني إلى عالم العصور الوسطى غير المسيحي.

وعلى أية حال، فبإفساح مكان للعقل جنبًا إلى جنبٍ مع التراث الديني، فإن ابن ميمون والمفكِّرين الإسلاميين هنا يوضحون حدود كل منها. فالعقل لا يمكنه وحده أن يحقِّق الصحيح أخلاقيًّا الذي يطالب به، والتقاليد الدينية قد تخيِّب أحيانًا التوقعات الخاصَّة بالصحيح أخلاقيًّا الذي يأمر به العقل. وفي هذه الحالة، لا يصبح لدينا خيار إلا البحث عن المعرفة، التي تساعدنا على التأكُّد من أن التقاليد الدينية تعمل فعليًّا من أجل بلوغ العدالة. وأمام الحاجة إلى المعرفة التي يمكنها مساعدتنا في إرساء علاقة صحيحة بين الإيمان والعقل، يتضح لنا أن النُّظم الاجتماعية والسياسية التي تحبط أو تنكر هذا السعي نظمٌ بالية وتفتقد إلى الشرعية. وهذا ما آل إليه مصير العالم القروسطي.

وما يتقدَّم المشهد هنا هو الحاجة إلى نظام اجتماعيٍّ وسياسيٍّ يعطي المركزية للمعرفة وللصحيح أخلاقيًّا معًا ـ أي الغايتين العقليتين في رؤية ابن ميمون للروح ـ ومن ثمَّ تتجلَّى الحاجة إلى مجتمعٍ مدنيٍّ.

مراجع وقراءات مقترحة

Averroes. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Edited by E.I.J. Rosenthal. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Bratton, Fred Gladstone. *Maimonides: Medieval Modernist*. Boston: Beacon Press, 1967.

Butterworth, Charles E. "Introduction." *The Political Aspects of Islamic Philosophy*. Edited by Charles E. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Cohen, Rev. A. "Introduction." *The Teachings of Maimonides*. New York: Ktav Publishing House, 1968.

Fox, Marvin. "Prolegomenon." In Rev. A. Cohen, *The Teachings of Maimonides*. New York: Ktav Publishing House, 1968.

Galston, Miriam. *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Goodman, L.E. "Jewish Philosophy." *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 2016. https://www.rep.routledge.com/articles/jewish-philosophy

Heath, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Heschel, Abraham J. *Maimonides: A Biography*. New York: Doubleday, 1982.

Leaman, Oliver. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Leaman, Oliver. "Islamic Thought." *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 2016. https://www.rep.routledge.com/articles/islamic-philosophy

Lerner, Ralph. *Maimonides' Empire of Light: Popular Enlightenment in an Age of Belief*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Translated with an introduction by Shlomo Pines, and with an introductory essay by Leo Strauss. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Mittleman, Alan L. *The Politics of Torah: The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel.* Albany: State University of New York Press, 1996.

Pines, Shlomo. "Introduction." In Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed.* Translated by Shlomo Pines with an introductory essay by Leo Strauss. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Strauss, Leo. "Introductory essay." In Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed.* Translated with an introduction by Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Persecution and the Art of Writing. Glencoe, IL: The Free Press, 1952.

Walzer, Michael, Menachem Lorberbaum, and Zohar J. Noam. *The Jewish Political Tradition, Volume One: Authority.* New Haven: Yale University Press, 2000.

الباب الثاني

مقاربات المجتمع المدني
أوائل العصر الحديث

الفصل السادس

نيكولو مكيافيلي: الفضيلة المدنية والمجتمع المدني

١ ـ سياق تاريخي ومقدمة:

غالبًا ما يُنظر إلى نصيحة مكيافيلي إلى القادة السياسيين، حول كيفية اقتناص السلطة السياسية عن طريق العنف، والاحتفاظ بها عبر الخداع، بوصفها السمةَ المميزة للسياسة الحديثة. غير أن وجهة النظر المكيافيلية لا تمضي من دون حدودٍ أخلاقية، غالبًا ما يتمُّ تجاهلها في سياق السياسة المحلية والدولية المعاصر. وفي إظهار طبيعة هذه الحدود، من الممكن إعلام المفكِّرين المعاصرين بالقيود التي ينبغي على الجميع مراعاتها ـ ومن بينهم الساسة الأكثر مكيافيلية. فلنفنِّد ما جاء به مكيافيلي.

على خلاف من ناقشناهم حتى الآن من فلاسفة ومفكِّرين تناولوا السياسة من منظوراتٍ فلسفية أو أخلاقية أو دينية، كان نيكولو مكيافيلي *Niccoló Machiavelli* (١٤٦٩ ـ ١٥٢٦) سياسيًّا واقعيًّا، انصبَّ اهتمامه الرئيس على تعلُّم كيفية الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها، لكن ربما من الخطأ أن نستشفَّ من ذلك أن «المكيافيلية» مذهبٌ منفصل انفصالًا جذريًّا عن الأخلاق، ومن ثمَّ عن أي تصوُّر عن الفضيلة المدنية. فبرغم حُججه التي تعكس استحالة تبرير السلطة السياسية على أسس كنسية أو دينية، فقد ظلَّ مُقدِّرًا لأهمية الحفاظ على الالتزام بالصالح العام بين أفراد المجتمع. فمن دون عادات الفضيلة المدنية التي تتضمَّن احترام حكم القانون وتحضُّ الناس على إعلاء الصالح العام، سيكون المجتمع مهددًا بالانهيار بفعل ما هو متأصِّل في الجنس البشري من أنانية طبيعية *natural selfishness*. وكما قال أحد الكتَّاب، فإن مكيافيلي يرى أن «الناس مجبولون على التصرُّف تجاه بعضهم

البعض أسوأ من أشد الوحوش ضراوةً»[١]

وقبل مناقشة مذهب مكيافيلي، فمن الضروري أن نقدِّم جزءًا من الخلفية التاريخية للواقع الذي عاش فيه. في القرن الخامس عشر كانت مدينة فلورنسا، التي وُلد وعاش فيها مكيافيلي، تُديرها أسرةٌ واحدة هي آل ميديتشي[*] *Medicis*. كنخبة حاكمة في فلورنسا، والذين بدوا كما لو كانوا يحافظون على الجمهورية في مقابل المَلكيَّة التي يحكمها ملكٌ يستمدُّ سلطاته من خلفية عائلية. أما الجمهورية، فهي نظام سياسيٌّ متَّحد حول تعزيز مفهوم الصالح العام. ومن المفترض أيضًا في الجمهورية أن تقوم سلطة الحكومة على إشراك المواطنين في تحديد ماهية الصالح العام، وفي وضع القوانين التي تحفظه.

في عام ١٤٩٤ انتهى عهد آل ميديتشي، وجاءت بعدهم سلسلة من الأنظمة الجمهورية والميديشية *Medicean*، حتى عادت الأسرة الميديشية بكاملها إلى الحكم من جديد عام ١٥١٢. وخلال تلك الفترة، كان مكيافيلي قد تنقَّل بين عدَّة وظائف، من بينها مستشار، وموظف حكومي، ودبلوماسي. وهو الذي ظلَّ دائمًا على التزام بالحكم الجمهوري، ومناهضًا للحكم الميديشي، خسر بعد عام ١٥١٢ جميع الفرص في تولِّي أي منصبٍ سياسيٍّ، واتُّهم بالخيانة، وقُبض عليه؛ بل وتعرَّض للتعذيب[٢]. وفي نهاية الأمر،

---

(١) Henry Paolucci, "Introduction", in Niccolò Machiavelli, *Mandragola*, translated by Anne and Henry Paolucci, (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1957), p. xiii.

(*) مؤسسها «جوفاني دي بيتشي دي ميديشي». تاجر أفرادها أصلاً بالصوف، ثم عملوا في القطاع المصرفي في فلورنسا، فاكتسبوا ثروةً طائلة وسلطةً واسعة، حيث كان مصرف ميديشي أحد أكثر المصارف ازدهارًا واحترامًا في أوروبا. وهنالك بعض التقديرات تشير إلى أن آل ميديشي كانوا لفترة من الزمن أغنى أُسر أوروبا. وعلى هذا الأساس، اكتسبت العائلة السلطةَ السياسية في فلورنسا بادئ الأمر، ثم على نطاقٍ أوسع في إيطاليا وأوروبا. وباستثناء فتراتٍ قصيرة، حكم آل ميديشي فلورنسا من عام ١٤٣٤ إلى عام ١٧٣٧. وقد عُرفت هذه الأسرة برعايتها للفن والفنانين. لمزيدٍ من المعلومات، انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Medici. [المترجم]

(٢) يقول الكاتب الأمريكي كريستيان غاوس في تقديمه لكتاب **الأمير**: تعرضت سمعة مكيافيلي لكثيرٍ من الطعن والشبهات، لا سيما وقد غدت المكيافيلية نعتًا يجمع من المعاني ما تحمله كلمة الشيطان مفيستوفاليس في رواية **فاوست**. وكتب الكاتب الإنجليزي المشهور ماكولي مقالاً ضمَّنه فكرة تقول إن الشيطان قد سُمي بـ«نيك العجوز» نسبة لنيكولو الاسم الأول لمكيافيلي. ويضيف الكاتب أنه في أمريكا تطور الموقف من مكيافيلي آخذًا أطوارًا مختلفة، إلى أن صرنا نطلق عليه اسم «مؤسس علم السياسة الحديث». ويرى بعض المؤرخين البارزين من أمثال رانكي دومينيك في ألمانيا واللورد آكتون =

بُرِّئت ساحته من التُّهم كافةً، وذهب للعيش في مزرعة فلورنسية نائية[٣]. وفي تلك الفترة كتب مكيافيلي أشهر كتابين له: **الأمير** *The Prince*، وكتاب **مقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيتوس**[٤] The Discourses on the First Ten Books of Titus Livitus، واللذين سنناقشهما في هذا الفصل[٥]. ويُقال إنه كتب العمل الأول بغرض تقديم النصح للميديتشي وكسبِ ودِّهم؛ ولذلك أهداه إلى أحد أبنائها[٦].

كان للتحولات الثورية التي جرت في أثناء حياة مكيافيلي أهميةٌ رئيسة في تحليله للسياسة. فقد جاءت كتاباته إبَّان القرن الخامس عشر[٧] عندما كانت إيطاليا مقسمةً إلى خمس دويلاتٍ هي: فلورنسا وميلانو وفينيسيا/ البندقية ونابولي ودويلة البابا[٨] وفي أثناء تلك الفترة توفرت فرص كثيرة لتحقيق نمو اقتصاديٍّ وثقافيٍّ. وبفضل فرص التجارة الجديدة وانهيار النظام الإقطاعي وظهور مهن وحِرف جديدة، أصبحت الدويلات الإيطالية جزءًا من اقتصاد العالم، وشاركت في التجارة والأعمال الدولية. لكن الهياكل

= في إنجلترا في مكيافيلي، أحد مؤسسي طريقة التحليل التاريخي الحديثة. انظر: «الأمير»، نيكولو مكيافيلي، ترجمة محمد مختار الزقزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب. [المترجم]

(٣) بعد خروجه من السجن تم تحديد إقامته وعانى مكيافيلي كثيرًا في محاولته التودُّد إلى الحاكم الجديد؛ إذ ظلَّ حلمه القديم يراوده، فألَّف قصيدةً يمتدح فيها ليو العاشر (أحد أفراد أسرة مديتشي) عندما جلس على كرسي البابوية بعد وفاة يوليوس الثاني، كما حاول الاستعانة بأحد أصدقائه (فرانشيسكو فيتوري) في تلك المحاولة، ولكن جهوده ذهبت هباءً. [المترجم]

(٤) *Titus Livitus* مؤلف روماني وضع كتبًا كثيرة؛ تناول في الخمسة الأولى منها نشأة مدينة روما حتى تاريخ فتحها على أيدي الغال، وفي الخمسة التالية تناول الحروب السامنية. أما عن باقي الكتب التي وصلت إلى ١٤٢ كتابًا، فيذكر أن معظمها قد فُقِدَت. [المترجم]

(٥) على مدار بقية هذا الفصل ستكون الإشارة إلى «الأمير»، والمقالات العشرة الأولى من تاريخ تيتوس ليفيتوس *Titus Livitus* مأخوذة من:

The Prince and The Discourses, introduction by Max Lerner, (New York: Modern Liberty, 1950).

(٦) Max Lerner, Introduction, in *The Prince and The Discourses*, pp. xxv-xxviii. Also, see J.G.A Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975), p. 86; *A History of Political Thought*, (New York: Harper and Row, 1970), pp. 296-97. See Machiavelli, *The Prince*, pp. 3-4 for his dedication of this book to a Medici son.

(٧) المعروف أن موضوع كتاب «الأمير» قد دُوِّن في فترة أسماها أعظم مؤرخي عصر النهضة ـ وهو سيموندز ـ «عهد الطغاة». المرجع السابق، [المترجم]

(٨) George H. Sabine, *A History of Political Theory*, (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963), p. 336.

السياسية للدويلات الإيطالية لم تتكيف مع التحديات التي فرضتها فرص التجارة الجديدة. فكانت في صراعاتٍ دائمةٍ متنوِّعة مع بعضها البعض، ولم تستطع التوحُّد لتشكيل دولة إيطالية واحدة(٩). آمن مكيافيلي بأن دويلات شبه الجزيرة الإيطالية ينبغي أن تتغلَّب على تلك الصراعات لتشكِّل دولًا موحَّدة كإسبانيا وفرنسا وإنجلترا(١٠). واعتقد أيضًا أن البابا أضعفُ من توحيد إيطاليا، لكنه أقوى إذ يمكنه منع الآخرين من فعل ذلك. لقد كان مكيافيلي، الذي عاصر المراحل المبكِّرة لتطور نظام الدولة القومية الغربية الحالي، يحدوه الأمل في تحقيق نموذجٍ للحكومة الإيطالية يمكنه إرساء أساس للتوسُّع الاقتصادي والقضاء على الانقسامات(١١).

كان مكيافيلي يرى أن إيطاليا يسمها - بحسب قول جورج سابين George Sabine - «تعطُّل التطور السياسي»(١٢). ولكي تنتقل الدويلات الإيطالية إلى العالم الحديث، فقد كانت هناك حاجة واضحة إلى نوعٍ جديدٍ من الحاكم السياسي، يمكنه خلق هياكل سياسية تفي بمتطلبات الظُّروف الاجتماعية والاقتصادية المتغيِّرة. و**أمير** مكيافيلي يتولَّى مسؤولية إعادة صياغة المجتمع، وخلق حكومة تتميَّز بما يكفي من القوة لتحقيق الرخاء في نظام العالم الجديد *new-world*(١٣). فالحاكم الجديد من شأنه أن يساعد في تأسيس جمهورية يساندها الشعب والمؤسسات التي تضمن شكلًا ما من مشاركة المواطنين. والهدف المشترك لهذه الجمهورية هو تحقيق التقدُّم المادي وقوة إيطاليا كلها.

تكْمُن أهمية مكيافيلي الخاصَّة - فيما يتعلَّق بمساعينا في هذا الكتاب - فيما قدَّمه - ضمن تفنيده لجدول أعمال الحاكم الجديد - من إسهامٍ في تمهيد

---

(٩) Lerner, Introduction, in *The Prince and The Discourses*, p. xxxiii.

(١٠) لم تكن رغبة مكيافيلي في توحيد إيطاليا رغبةً مجرَّدة، فقد كان له برنامج يكشف عن «نزعة يعقوبية مبكِّرة». فكان يريد أن يجذب الغالبية الساحقة من الفلاحين المستأجرين إلى الحياة السياسية من خلال نظام ميليشيا المواطن *the institution of a citizen militia*. راجع: «الأمير الحديث: ملاحظات موجزة في علوم السياسة المكيافيلية؛ أنطونيو جرامشي: كراسات السجن»، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤. [المترجم]

(١١) Ibid., pp. xxxiii-xxxiv. Also, Sabine, *A History of Political Theory*, p. 337

(١٢) Sabine, *A History of Political Theory*, p. 336.

(١٣) أُطلق مصطلح «نظام العالم الجديد» في تلك الحقبة، للدلالة على ما تميَّز به هذا العصر من تطوُّر اقتصاديٍّ وصناعيٍّ خلق بونًا شاسعًا بينه وبين النظام الإقطاعي الذي كانت بقاياه وفلوله ما زالت موجودةً. [المترجم]

الطريق لمجتمع مدنيٍّ يعمل على ضمان حكم القانون باسم حماية حريات الأفراد الأساسيةً. يمثِّل مكيافيلي رمزًا انتقاليًا في هذا الكتاب، كما سنبيِّن عند مناقشتنا كتبه: **الأمير**، و**مقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيتوس**، و**الماندراغولا** Mandragola(١٤). لأنه حتى عند قبوله بالتزام العالم القديم تجاه إعلاء تقاليد الفضيلة المدنية التي تحفظ احترام الصالح العام، كان يدرك في الوقت نفسه أن التوجيه ناحية الفضيلة المدنية يجب أن يُوفَّق مع السعي وراء الحرية الفردية، الذي يتسم به العصر الحديث. ويجب التوضيح هنا أن مكيافيلي لم ينخرط في الكتابة عن النظرية السياسية للمجتمع المدني، مبينًا كيفية وضع القيود التي تؤمِّن الحريات، فقد قُدِّر لهذه المهمَّة انتظار من سيجيء بعده، من أمثال توماس هوبز، وبينديكت سبينوزا، وجون لوك. لكن يبقى أن مكيافيلي هو من مهَّد لمن سنناقشهم في القسم التالي من الكتاب.

يبقى القول أخيرًا إن مكيافيلي يتناول موضوعه من وجهة نظر نمطين من النُّظم السياسية: النُّظم المَلكيَّة، والجمهوريات. فنراه في **الأمير** معنيًّا بمناقشة المَلكيَّة، خصوصًا الأشكال الجديدة منها، وفي **المقالات** كان مشغولًا بالجمهوريات(١٥) وقد بيَّن في مناقشته للمَلكيَّات الجديدة كيفية استخدام السلطة لخلق نظام سياسيٍّ جديد على إقليم فُتح جديدًا. وفي **المقالات**، أشار إلى الجمهوريات بوصفها شكلًا من الحكومة المختلطة، أو حكومة قائمة على تقاليد راسخة تجمع بين عناصر ملكية وأرستقراطية وديمقراطية. وكان أمله في أن تساعد هذه العناصر الثلاثة ـ عندما يتاح لها تقاسم السلطة ـ على استمرار الالتزام بالصالح العام بين المواطنين. يمكن لنظامٍ كهذا أن يتيح للمواطن الإسهام في الصالح العام، وتحقيق مجتمعٍ ملتزمٍ بحكم القانون. لكن بسبب نزوع الجنس البشري المتأصِّل نحو الفسادً، انتاب مكيافيلي القلق تجاه صعوبة المحافظة على احترام تقاليد الفضيلة المدنية. وينبع هذا التشاؤم من رؤيته للطبيعة الإنسانية ـ كما أشرنا ـ بوصفها تتَّسم إلى حدٍّ كبير بالأنانية والطمع، وهي ميول من الوارد أن تتفاقم في عالمٍ يشدِّد للغاية على أهمية الحرية الفردية. ونجد الصورة التي رسمها مكيافيليٍ

(١٤) مسرحية رمزية وضعها مكيافيلي، وسيورد الكاتب تفصيلاً عنها وعمَّا استخدمه فيها من رمز للنظام الاجتماعي القائم آنذاك، في الجزئية الأخيرة من هذا الفصل. [المترجم]

(١٥) Machiavelli, *The Prince*, pp. 5-6, Chs. 2-3.

لطبيعة الإنسان في العالم الحديث شاخصةً بصورة جليَّة في مسرحيته **الماندراغولا** التي سنناقشها في نهاية الفصل.

٢ ـ الأمير(١٦):

أ ـ المَلكيَّة:

يمثِّل كتاب **الأمير** أطروحةً حول كيفية حيازة السلطة والمحافظة عليها، ويناقش مكيافيلي فيه كيف يمكن تحقيق هذه الأهداف في النُّظم الملكيَّة، دون الإسهاب في تناول النوعية الوراثية منها. ذلك أن نوعية هذه الدول يمكنها الاستمرار بمجرَّد الولاء «لأعراف الأسلاف»(١٧). إذ يرى مكيافيلي أن «صعوبة المحافظة على دولٍ قائمة على توارث الحكم في أسرة حاكمة واحدة، تُعَدُّ أقلَّ بكثير من صعوبة المحافظة على النُّظم الملكيَّة الجديدة»(١٨) ومن ثمَّ فإن الأنظمة الملكيَّة التي تسترعي انتباهًا خاصًا هي التي يحاول الأمير فيها ترسيخ السيادة على إقليم جديد، أو الحكم في نظام كان تحت حكم شخصٍ آخر. «فالصعوبات لا توجد بالفعل إلا في نظام ملكيٍّ جديد»(١٩). وتأمين سلطة الأمير في وضعٍ كهذا يُصبح محفوفًا بالمتاعب؛ بسبب ما يوجد دائمًا داخل النظام الجاري في المجتمع من أناسٍ يؤيدون ما انطوى من أنظمة، ويضمرون حقدًا للنظام الجديد(٢٠). يقول مكيافيلي:

> علينا أن نضع في اعتبارنا أنه ما من شيء أصعب في تنفيذه، ولا أكثر تعرضًا للفشل، ولا أخطر في تناوله؛ من الشروع في وضع نظام جديدٍ للأمور. فالمُصلح يجد أعداءه بين جميع المنتفعين بالنظام القديم، كما

---

(١٦) إن أهمَّ ما يميز كتاب الأمير «*The Prince*» هو أنه ليس معالجةً منهجيةً، بل هو عمل «حيٌّ» تنصهر فيه الأيديولوجية وعلم السياسة في الشكل الدرامي «للأسطورة *myth*». وكان علم السياسة قبل مكيافيلي يتخذ إمَّا شكل اليوتوبيا وإمَّا شكل الرسالة العلمية. انظر: غرامشي، مرجع سبق ذكره. [المترجم]

(١٧) Ibid., p. 5, Ch.2.

(١٨) Ibid., p. 5, Ch.2.

(١٩) Ibid., p. 6, Ch. 3; also see pp. 18-21, Chs 5-6.

(٢٠) Ibid., p. 6, Ch. 3 «فنحن نجد الأعداء وسط كل من ألحقت بهم الضرر باستيلائك على السلطة، وفي الوقت نفسه لا يمكنك المحافظة على صداقة من ساعدوك لإحراز هذا المنصب، حيث إنك لن تكون قادرًا على الإيفاء بجميع التوقعات. . .».

يجد أنصاره بين المنتفعين بالنظام الجديد فاتري الهمَّة. وهذا الفتور ينشأ في جانبٍ عن الخوف من خصومهم ممَّن تقف القوانين في صالحهم [هكذا وردت]، وفي جانبٍ آخر عن ميلٍ إلى التشكُّك المتأصِّل في البشر ممَّن لا يؤمنون إيمانًا حقيقيًّا بأي شيءٍ جديد قبل تجربته بالفعل[٢١]

It must be considered that there is nothing more difficult to carry out, nor more doubtful of success, nor more dangerous to handle, than to initiate a new order of things. For the reformer has enemies in all those who profit by the old order, and only lukewarm defenders in all those who would profit by the new order, this lukewarmness arising partly from fear of their adversaries, who have the laws in their favour [*sic*];; and partly from the incredulity of mankind, who do not truly believe in anything new until they have had actual experience of it.

وعلى كلِّ أمير أن يواجه مظاهر عدم اليقين المرتبطة **بالحظِّ** **fortune**[٢٢]. فما من أحدٍ يمكنه أن يعرف مقدمًا التوابع التي يمكن أن يسفر عنها فعلٌ مزمعٌ. وتلك مشكلة تتفاقم بالنسبة إلى الأمير الذي يستولي على الحكم في نظامٍ قائم بالفعل، وذلك بفعل ما يواجهه من بيئة عدائية. فهناكَ من يريدون عودةَ النظَّام القديم، وهناك أيضًا كثير ممَّن يتوقعون من الأمير الجديد الوفاء بكل وعوده. وكذلك هناك من سيستغلون أيَّ ضعفٍ قد يرونه في النظام الجديد للإغارة عليه وإسقاطه. لهذا وذاك، يصير من الحمق أن يعتقد الأمير أن في استطاعته دائمًا التحكُّم الكامل في الحظِّ. لكنه رغم ذلك، يجب أن يكون قادرًا على التحكُّم فيه جزئيًّا على الأقل. يقول مكيافيلي إن «الحظَّ هو الحاكم لنصف ما نقوم به من أفعال»، لكنه «يسمح لنا بالتحكُّم في النصف الآخر أو ما يقرب من ذلك»[٢٣].

---

(٢١) Ibid., p. 21, Ch. 6.

(٢٢) يناقش مكيافيلي العلاقة بين الفعل والحظ في تحديد نجاح الأمير، مستخدمًا كلمة الحظ (Fortuna بالإيطالية) بمعنيين على الأقل، فهو في الفصلين السابع والثامن يقابل الفضيلة بالحظ، بمعنى الحظ أو هوى الآخرين. مقارنًا بذلك بين ما يستطيع الأمير التحكُّم فيه (أفعاله) وبين ما لا يمكنه التحكُّم فيه (هوى الآخرين). لمزيدٍ من الاطلاع، انظر: نقاشات وتعليقات على الأمير:
Power *Virtù* and FortuneK http://plato.stanford.edu/entries/Machiavelli [المترجم]

(٢٣) Ibid., p. 91, Ch. 25

من ثمَّ، وعلى الرغم مما يخلقه الحظُّ من عقبات، فإنه ـ كما اعتقد مكيافيلي ـ يمكن السيطرة عليه، وهو الشيء الذي لا يتأتى إلا لنفرٍ معيَّن من الناس: لا سيما هؤلاء المتميزين بالإقدام والحصافة. يقول مكيافيلي: «ما الحظُّ إلا امرأة يجدر بنا ـ إذا كنَّا نريد السيطرة عليها ـ أن نخضعها بالقوة. ويمكننا حينئذٍ أن نرى ما إذا كانت ستترك نفسها لسيطرة الشخص المقدام الجريء، أم لمن يتقدَّم إليها على استحياء»[٢٤]. والحقيقة أن الحظَّ بالنسبة إلى القادة السياسيين المحنكين، لا يمثِّل أكثر من فرصة لإظهار مدى قدرتهم على التحكُّم في الأحداث. ويذكر مكيافيلي هنا أن أعظم القادة «لا يدينون للحظ إلا بالفرصة التي منحتهم مادة يشكِّلونها وفق ما يرون»[٢٥].

ففضيلة القائد *Leader virtue* أو ما يدعوه مكيافيلي «فضيلة القوة **virtù**» تشير إلى قدرة الأمير على أن يخلق من فوضى الحظِّ وغموضه نظامًا سياسيًّا يفضي إلى استمرار تأييد الشعب لنظامه. وفي سبيل ذلك، يُظهر الأمير فضيلة القائد virtù عند إشباعه لمآرب الناس فيما يخص تأمين مصالحهم المادية كملكياتهم وأسرهم. لقد أثنى مكيافيلي كثيرًا على القادة الذين نجحوا في أن يحموا ممتلكات الناس ممَّن يمكنه سلبُها من أعدائهم[٢٦]. يصبح هؤلاء القادة أبطالًا لدى شعوبهم، ويستحقون المجد والصيت. وفي هذا السياق، يُجِلُّ مكيافيلي قادةً من أمثال «موسى» الذي ساعد شعب إسرائيل على الفرار من العبودية في مصر[٢٧]. وفي الوقت نفسه، يهاجم مكيافيلي من استغلَّ من القادة قدراتهم في إحراز السلطة على حساب مواطنيهم. من هؤلاء أجاثوكليس *Agathocles* الذي خان أصدقاءه، وقتل مواطنيه، وارتكب من الأفعال ما لا يمكن وسمه بالفضيلة. وهذا النوع من القادة ـ نقلًا عن مكيافيلي ـ «يحرزون سلطةً لا مجدًا»[٢٨].

(٢٤) Ibid., p. 94, Ch. 25.

(٢٥) Ibid., p. 20Ch. 6

(٢٦) See Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, p. 230.

(٢٧) Machiavelli, *The Prince*, p. 21. Ch. 6.

(٢٨) Ibid., p. 32, Ch. 8.

لكن لبسطِ سيطرته على مجريات الأمور بطريقة ينال بها تأييد الشعب، قد يتحتَّم على الأمير الذي يتمتَّع بفضيلة القيادة ألَّا يعير اهتمامًا لأفكار أخلاقية تقليدية كالوفاء بالعهود. فهذه المعايير الأخلاقية التقليدية قد تكون جوهريةً في علاقات الأسرة أو بين الأصدقاء، لكنها لا مكان لها غالبًا في نظام عامٍّ يتطلَّب من الأمير إظهار الجرأة والجسارة المطلوبين لضبط الأوضاع العامَّة، ويحضه على ذلك بغرض خلق منافع تدوم للناس.

ومن ثمَّ، يجب على الأمير أن يُدمِّر في بعض الأحيان لتوفير الخيرات المهمَّة لشعبه، ومن ثمَّ لا يمكنه دومًا أو في الغالب أن يحفظ قيمًا أخلاقيةً تعتبر عادةً من القيم الأساسية في الأوضاع اليومية المعتادة. والحقيقة أن علم السياسة ـ عند مكيافيلي ـ لا ينبثق عن دراساتٍ في فلسفة الأخلاق، ولا عن تحقيقاتٍ نظرية في القانون الطبيعي، ولا عن فهم للاهوت؛ بل عن دراسةٍ للرجال الذين يتمثَّل هدفهم الرئيس في إحراز السلطة، واستخدامها في خلق مجتمعاتٍ تخدم مصالح شعوبهم الحيوية.

فضلًا عن ذلك، فإن مقاربات مكيافيلي لمناقشة علم السياسة دائمًا ما تفترض أن أناسًا معينين فقط هم من ينبغي أن يصبحوا أمراء. يجب على هؤلاء مواجهة غموض الحظِّ، فهم أبدًا لا يعرفون مسبقًا نتائج أفعالهم. ولمواجهة عواصف هذا الواقع، يجب أن يكون بمقدور الأمراء القيام بكل ما هو ضروري للبقاء، بما في ذلك ممارسة العنف ضد أعدائهم. ومن يرغب في عيش حياة طبيعية تتوافق والتصنيفات الأخلاقية التقليدية، لا يجب أن يسعى للإمارة. أما من لديهم الاستعداد لاستخدام أي وسيلة مطلوبة لخلق نظم تخدم حاجات الناس الدائمة، فهم المرشحون المثاليون للإمارة. لكن ما مكافأة الأمير؟ هناك بلا شكٍّ حيازة السلطة التي تجذب من سيكون أميرًا. لكن أيضًا من ينجحون في خلق نظم تحمي مصالح الناس الحيوية ستذكرهم الأجيال المقبلة بالخير. وبالفعل، إن أعظم مكافأة للأمير هي أن تذكره أمته بالخير، وباستعداده لأن يكون مقدامًا وجريئًا وقاسيًا لا تأخذه رحمة في مواجهة المخاطر الكبيرة. وأولئك هم من يتصدون لألدِّ الأعداء ويبقون، ويكون نصرهم هو انتصار الأمَّة.

ب ـ التجديد بالعنف:

كي نفهم كيفية تصرُّف الحاكم المتَّسم بفضيلة القائد؟ ينبغي إعطاء مثال لنموذج الدور المكيافيلي، متمثلًا في «تشيزَري بورجا *Cisare Borgia*»[٢٩]. فقد ابتسم الحظُّ في البداية لبورجا؛ فسيطر على رومانيا الإيطالية *Romagana*[٣٠] التي كانت فيما سبق إقليمًا في الدولة البابوية، وكان ذلك بمساعدة والده البابا ألكسندر. لكنَّ الحظَّ نفسه الذي منح بورجا السلطة سلبه إياها بعد وفاة أبيه. قال مكيافيلي إن بورجا «قد وصل إلى السلطة بنفوذ أبيه، وخسرها عندما زال هذا النفوذ»[٣١] غير أن بورجا في فترة حكمه أظهر قبضةً قويةً على مسار الأحداث. فقد سعى مثلًا ـ بمجرَّد توليه السلطة ـ إلى إحكام قبضته على رومانيا، بالعديد من الوسائل المختلفة التي رآها مكيافيلي تستحقُّ الثناء. إذ اتخذ بورجا من طبقة الأرستقراطيين ممَّن دعموا سابقًا نخبًا سياسية أخرى أصدقاءً له بإعطائهم مناصبَ وامتيازاتٍ جديدةً في مقابل مناصرتهم. أما أولئك الذين فشل بورجا في شراء ولائهم، فقد سحقهم بالقوة بمساعدة القوات الفرنسية. وأخيرًا، يجدر القول بأن رومانيا قبل أن يتولَّى بورجا حكمها كانت خاضعةً لحكم أناس لم يستطيعوا حماية مواطنيها «من الاضطرابات بشتَّى أنواعها». لكن بمجرَّد تولي بورجا السلطة نال تأييد المواطنين بإعطائهم «حكمًا جيدًا»، وإحلال السلام، والقضاء على الاضطرابات[٣٢].

---

(٢٩) كان تشيزري بورجا جنديًّا مغامرًا، متفاخرًا متهورًا، وابن البابا ألكسندر السادس، وقد فكَّر في توحيد كل الدول الإيطالية في اتحاد كونفيدرالي. لكن جهده كان عبثًا؛ لأن الدول نفسها لم تكن راغبةً في ذلك. وقد تورط في مختلف أنواع المشاكل بسبب تصرفه العدائي، وكثيرًا ما أنقذ والده حياته. فلمَا توفي البابا سنة ١٥٠٣م خلفه البابا يوليوس الثاني الذي لم يكن متفهمًا ومتساهلاً معه. وعلى الرغم من محاولاته توحيد الدول معًا، اضطر تشيزري بورجا إلى مغادرة إيطاليا كليًّا، وكانت نهايته في حصار نافاريه سنة ١٥٠٧م. من أسباب شهرته بالطبع أن مكيافيلي ـ مثلما بيَّن مؤلف هذا الكتاب ـ استوحى من شخصيته صورة **الأمير**. للمزيد يمكن الاطلاع على الموسوعة البريطانية: *Encyclopædia Britannica. Borgia, Cesare. Archived 21 July 2011 at the Wayback Machine Web. 20 Feb 2011.* [المترجم]

(٣٠) منطقة تاريخية وجغرافية ولغوية في شمال إيطاليا، وتطابق تقريبًا الجزء الجنوبي الشرقي لإقليم إميليا «رومانيا» الحالية. لمزيدٍ من المعلومات والخريطة، انظر: *http://en.wikipedia.org/wiki/Romagna* [المترجم]

(٣١) Ibid., p. 25, Ch. 7

(٣٢) Ibid., pp. 26-7, Ch. 7.

ولإنهاء الاضطرابات، كان من الضروري الاعتماد من حينٍ لآخر على القسوة الشديدة. وهو ما جعل بورجا يستعين بريميرو دي أوركو *Remirro de Orco* «الذي عُرف بالقسوة والاقتدار، مانحًا إياه سلطةً مطلقة»[٣٣]. وبمجرَّد نجاحه في إحلال النظام والاستقرار، خشي بورجا من أن يبدأ المواطنون في احتقاره بسبب قسوة أوركو؛ فأبعده عن السلطة، وأسَّس محكمةً مدنية «برئاسة شخص بارع، وبعضوية محامٍ عن كل مدينة»[٣٤] وهنا حُفظ النظام هذه المرة بشرعية الشعب بدلًا من العنف السلطوي. ولمَّا كان بورجا ما زال خائفًا من أن تثير أعمال أوركو كراهية في نفوس المواطنين، وبغرض تجنُّب هذا الاحتمال، بحث عن كيفية التملُّص من أَوزار أوركو، فقتله بطريقة نالت استحسان شعبه، وأيضًا نزَّهته عن قسوة أوركو التي ترسَّخت في أذهان الناس. فها هو بورجا، وفي لحظة عصيبة متظاهرًا بالتقوى، يجيء بأوركو «مشطورًا إلى نصفين، ويضعه صباحًا في أحد الميادين العامة... واضعًا بجواره قطعة من الخشب وخنجرًا ملطخًا بالدماء. وقد أثارت وحشية هذا المشهد لدى الشعب مزيجًا من الرضا والذهول»[٣٥]. وعاد الشعب مرةً أخرى ينظر إلى بورجا بصفته حاميه، لكن هذه المرة ضد القاتل الوحشي الذي كان هو نفسه من عيَّنه.

في النهاية، يأتي الحظُّ ليغلب بورجا، ويتسبَّب في سقوطه. فعندما توفي والده، لم يعد في استطاعته تعيين البابا الذي يريده، لكنه على الأقل حال دون اختيار آخر لا يريده. فرغم أن يوليوس الثاني *Julius II* لم يكن الشخص الذي اختاره بورجا للبابوية، فإنه ظنَّ أنه شخصٌ يمكن التعايش معه. لكن رغم تعيين يوليوس الثاني، لم يتمكَّن بورجا أيضًا من الاحتفاظ بالسلطة. فألقى بورجا اللائمة على الحظِّ. وهنا ينقل مكيافيلي عن بورجا قوله إنه كان لديه خطَّة محكمة للاحتفاظ بالسلطة، لكن بسبب وعكته الصحيَّة لم يستطع تنفيذها. فمن منظور بورجا إذن، وكما وصف مكيافيلي الموقف: إن كان بورجا في صحَّة جيدة وقت وفاة والده، «لكان كل شيء ميسورًا».

---

(٣٣) Ibid., p. 27, Ch.7.

(٣٤) Ibid., p. 27, Ch.7.

(٣٥) Ibid., p. 27, Ch.7.

لكنه أخبر مكيافيلي أنه كان يحتضر في وقت وفاة أبيه[٣٦] وهو ما أجهز على أمله في استمرار حكمه.

لكن بورجا - كما يخبرنا مكيافيلي - عاش لثلاث سنواتٍ أخرى، وانتهت حياته بعد ذلك في إحدى الحروب[٣٧] فما السبب الحقيقي إذن في سقوط بورجا؟ اعتقد مكيافيلي بأن بورجا ارتكب بعض الأخطاء التكتيكية فيما يخص خلافة أبيه، خصوصًا في سماحه بتولي يوليوس الثاني مقعد البابا، وهو ما كان «اختيارًا سيئًا»[٣٨] فطالما أن بورجا قد عجز عن تعيين الشخص الذي يريده، فكان حريًّا به ألَّا يسمح مطلقًا «لأي شخص باعتلاء كرسي البابوية؛ بل كان يتوجَّب عليه ألَّا يسمح لأي من هؤلاء الكَرادلة[٣٩] ممَّن أساء هو إليهم، ولا ممَّن سيتوجَّب عليه أن يخشاهم عندما يرتقون إلى البابوية. فالرجال غالبًا ما يُقدِمون على الأفعال السيئة إمَّا بدافع الخوف أو الكراهية»[٤٠].

لكن يظلُّ بورجا من وجهة نظر مكيافيلي - في مجمل الأمر - شخصًا استخدم «القوة والحيلة ليجعل من نفسه شخصًا محبوبًا مهابًا عند شعبه»[٤١]. فمن يريد تدمير أعدائه والتجديد، واستخدام الخداع والعنف بشكل عامٍّ لإدارة الواقع لأجل حيازة السلطة، «لن يجد نموذجًا أفضل مما قام به هذا الرجل»[٤٢]. فالقوة والشدَّة اللتان يُحسن استخدامهما - مثلهما مثل الخداع الذي يحسن التخطيط له - أدواتُ حفظٍ مقبولة للسلطة، وهي مقبولة خصيصًا عندما تُستخدم لإرساء نظام سياسيٍّ قائم على الشرعية الشعبية[٤٣].

---

(٣٦) Ibid., p. 29, Ch. 7.

(٣٧) John T. Scott and Vicki B. Sullivan, “Patricide and the Plot of *The PrinceK* Ceasare Borgia and Machiavelli’s Italy,” *American Political Science Review*, ¡¡KÇ Dec. 1994, p. 896.

(٣٨) Machiavelli, *The Prince*, p. 30, Ch. 7.

(٣٩) الكاردينال *cardinal* أحد مقدمي الكنيسة الكاثوليكية يعينه البابا. [المترجم]

(٤٠) Ibid., p. 30, Ch. 7.

(٤١) Ibid., p. 30, Ch. 7

(٤٢) Ibid., p. 30, Ch, 7

(٤٣) كتب فرانسوا باكون عن مكيافيلي: «يجب شكر مكيافيلي، والكتَّاب من هذا النوع، الذين يقولون بصراحة - ودون مواربة - ما اعتاد الناس على فعله، لا ما يجب عليهم أن يفعلوه». وهذا الحكم الصادر عن رجل دولة وفيلسوفٍ في عصرٍ كان من المستحسن فيه التشهير بسخرية مكيافيلي، دون أن يكون تطبيق الساسة - مع ذلك - أحسن أخلاقيةً بشكلٍ محسوسٍ مما كان يفعل تشيزَري بورجا، يوضِّح هذا الحكم صفةً رئيسةً عند الفلورنسي حتى حدود معرفته وفكره ساعداه على التعمُّق في مقومات فن =

ج ـ تقنيات السلطة: الحفاظ على المظهر:

أكمل مكيافيلي دراسة حالة بورجا في تناولها للحظّ بنصيحة يسديها إلى الأمراء عن كيفية التعامل مع رعاياهم. فانصبَّ اهتمامه على إظهار الطريقة التي يجب على الأمير التصرف بها بمجرَّد وصوله إلى السلطة للمحافظة عليها(٤٤). وسنرى أن نصيحة مكيافيلي إنما وضعت للتأكيد على أن مظهر الأمير وهيئته من المسائل المهمَّة للغاية في اكتسابه ثقة مواطنيه. وهذا ما يعني أنه غالبًا ما يجب عليه أن يظهر عكس ما هو عليه في الحقيقة. فعليه أن يبدو «مؤمنًا، إنسانيًا، صادقًا، متدينًا، وأن يكون كذلك بالفعل؛ لكن يجب عليك في الوقت نفسه أن تكون مستعدًّا إن اقتضت الحاجة للتصرف عكس ذلك تمامًا»(٤٥). إذن، من الواجب على الأمير أن يتوخَّى الحذر عندما يرسم نفسه بطريقة تجعله مرغوبًا لديهم؛ بل عليه أيضًا «أن يكون حذرًا أشدَّ الحذر تجاه ما يمكن أن يتلفَّظ به» فيبدو كما لو كان غير مقترنٍ بالصفات التي سردناها، وهذا ما يصدقُ ـ بصفة خاصَّة ـ على ما يتعلَّق بالدين(٤٦). فالناس تأسرهم الصورة التي يقدِّمها لهم الأمير، وأكثرهم لا يعبأ بالتنقيب عن الشخص الحقيقي وراء هذه الصورة.

وبجانب ما ذكر من سمات، هناك أيضًا صفات أخرى يجب أن يظهرها الأمير. فعليه أن يبدو كريمًا لا بخيلًا، وجوادًا لا جشعًا، وجديرًا بالثقة لا حانث الوعد، وشجاعًا لا جبانًا، وجادًّا لا عابثًا، وإنسانًا لا متجبِّرًا. لكن ما من أميرٍ يمكنه أن تجتمع فيه كل هذه الصفات الحميدة وتنتفي عنه كل الصفات السيئة، لكن يجب عليه الابتعاد عن الرذائل التي يمكن «أن تُفقِده

= الحكم كما كان مطبقًا في زمنه، وإلى حدٍّ ما في كل الأزمنة. وعلى كل حال، ليست أهمية مكيافيلي في كونه شاهدًا فقط. فبقوة جهد عقليٍّ مطبَّق على مسائل محصورة إراديًّا، طرد مكيافيلي من السياسة كل ميتافيزيقية، وفصل جذريًّا بين مدينة الله ومدينة الناس، فقد جعل معرفة الأخيرة من اختصاص العقل الإنساني. إلا أن هذه الموضوعية كان لها وجهها الآخر، فالمعطيات التي يقبل بها على أنها الأولى وأنها لا تُرد، ليست كذلك لا في نظر الفيلسوف، ولا في نظر المؤرخ. ولكن مكيافيلي برفضه ـ عن قصدٍ ـ كميةً كبيرةً من الأفكار الوسيطية، التي كانت ما تزال حيَّة عند كثير من معاصريه، مهَّد ـ كما يقولون ـ الساحة لقيام بنى جديدة فيما بعد، وهو ما سيوضِّحه الكاتب بشكلٍ دقيقٍ خصوصًا فيما يتعلَّق بالبنية الحديثة للمجتمع المدني فيما تبقَّى من هذا الفصل. انظر: جان توشار، ص٢٠٥. [المترجم]

(٤٤) Ibid., p. 56, Ch. 15

(٤٥) Ibid., p. 65, Ch. 18.

(٤٦) Ibid., p. 65, Ch. 18.

الدولة». وبرغم ذلك، فإن تحتَّم إبراز رذائل بعينها من أجل المحافظة على السلطة، فعليه أن يفعل ذلك(٤٧).

إن تأكيد مكيافيلي على ضرورة محافظة الأمير على مظهرٍ لائقٍ ما زالت ماثلةً ـ بلا شكٍّ ـ في عصرنا الحالي، ومتحقِّقة على أكمل وجه فيما يقوم به مديرو الحملات الانتخابية ممَّن يستخدمون التليفزيون لتقديم صورةٍ تغري المواطنين بتأييد مرشحيهم. فمكيافيلي ـ شأنه شأن مديري الحملات هذه الأيام ـ لديه رؤية متشائمة للكيان السياسي وأذواقه. ومن ثمَّ يقول:

هَبْ أن الأمير يرنو إلى الظفر بالولاية والمحافظة عليها، سنجد الجميع يُثنون على عمله ويعتبرونه مثالًا للشرف [هكذا وردت]؛ وذلك لأن الدهماء غالبًا ما تأسرهم المظاهر... وما العالم إلا الدهماء. أما القلَّة الخارجة على الدهماء، فسنجدهم معزولين عن الناس عندما تجد الأغلبية ضالتها في الأمير(٤٨).

Let the prince therefore aim at conquering and maintaining the state, and the means will be judged honourable [*sic*] and praised by every one, for the vulgar is always taken by appearances... and the world consists only of the vulgar, and the few who are not vulgar are isolated when the many have a rallying point in the prince

إن التشديد على حفظ المظهر اللائق أمام الشعب، يشير إلى أنه عندما تفشل إحدى محاولات مقاومة قوس الحظِّ وسهامه، يجب على الأمير أن يتمتَّع بالمرونة الكافية لتغيير توجهاته. فلا يجب أن يكون أيديولوجيًّا مخلصًا لشكلٍ أو مسارٍ معيَّن من العمل. فضلًا عن أنه إذا ما وجد في عدوله عن توجُّه سياسيٍّ سابق سيتوجب عليه أن ينكث بعهدٍ ما، فعليه ألا يتردَّد في فعل ذلك. «فالحاكم الحصيف المتدبِّر لأمره لا يجب أن يثبت على الوفاء بعهده عندما يكون ذلك ضد مصالحه»(٤٩). فرغم أنه من الأفضل أن يبدو المرء صالحًا ومستقيمًا من الناحية الأخلاقية، فإن الأحداث قد تملي عليه أن يكون جسورًا بلا شفقة، كما كان الأمر مع بورجا. هذا هو السبب في أن

(٤٧) Ibid., pp. 56-57, Ch. 15.
(٤٨) Ibid., p. 66, Ch. 18.
(٤٩) Ibid., p. 64, Ch. 18.

الأمير يجب «أن يعرف كيف يكون طالحًا، وكيف يستخدم هذه المعرفة ولا يستخدمها، حسبما تستدعيه الضرورة»(٥٠) ومن ثمَّ، فإن المحافظة على المظهر الصحيح يُعَدُّ إلى حدٍّ كبير وظيفةً من وظائف الأمير الذي يقوم بالاختيار الصحيح، فيما يتعلَّق بكيفية التصرف في وقائع معينة. فإذا كان متواضعًا حيث يجب أن يكون جسورًا، سيبدو غير قادر على ارتداء عباءة السلطة. ومن ثمَّ، سيبدو متلعثمًا وغير كفء، وسيجلب على نفسه مزيدًا من هجوم أعدائه وتنال منه قبضةُ الحظِّ.

لكن حتى عندما يتخذ الأمير قراراتٍ صحيحة، ويضفي على نفسه هالةً من السيطرة والكفاءة، فإن هذا لا يكفي في حدِّ ذاته للحفاظ على منصبه. فالواقع أنه إذا كانت المحافظة على المظهر اللائق هي كل المبتغى، فإن كل ما يجب على أي أمير عمله هو الإتيان بكل ما يُكسبه حبَّ مواطنيه. إذ لا شكَّ في أن جميع الأمراء يقومون بأفضل ما لديهم للاحتفاظ بوفاء شعوبهم وحبِّهم. فبالنسبة إلى مكيافيلي، فإن «خير القلاع [لحماية السلطة] قلعةٌ بُني أساسها على حبِّ الشعب»(٥١) غير أن مكيافيلي قد أوضح أن الأمير يجب أن يتقبَّل برحابةٍ أن الناس سيرونه مخطئًا دومًا، حتى وإن بدا متحكِّمًا في الأحداث، متحليًا بالمظهر اللائق. لماذا؟ يرى مكيافيلي أن جميع الأمراء دائمًا ما يواجهون السؤال الأزليَّ الذي يطرحه المواطنون على الساسة، وهو: «نعم، لقد قدمتَ لي بالأمس خيرًا، ولكن ما الذي صنعته من أجلي مؤخرًا؟». وبالرغم من أن السؤال لم يكن من طرح مكيافيلي، فلسان حاله يقول ذلك. فقد كان مكيافيلي على وعيٍ تامٍّ بأن معظم المواطنين «يجحدون المعروف»، وأنهم «مراؤون»، و«مشتهون لما في حوزة غيرهم»، ولا يمكن الاعتماد عليهم. وباختصار، «ما دمت تنفعهم، فهم لك كاملين، يفدونك بدمائهم ومتاعهم وحياتهم وولدهم... ولكن عندما تقترب أي واقعة مشؤومة في غير صالحهم، فإنهم يثورون عليك»(٥٢).

إذن، كيف يحتفظ الأمير بسلطته في مواجهة هذا النمط من المشكلات؟ يوضِّح مكيافيلي أنه أحيانًا إذا لم يتمكَّن الأمير من أن يكون محبوبًا، فمن

(٥٠) Ibid., p. 56, Ch.15.
(٥١) Ibid., p. 81, Ch.20
(٥٢) Ibid., p. 61, Ch. 17

الأفضل أن يكون مهابًا[٥٣] فالشعب يجب أن يكون على علم بقسوة الأمير، وبأن في استطاعته أن يستخدم ضدهم القوة نفسها التي يستخدمها ضد أعداء المجتمع أو أعدائه. لكن يجب أن يعلم الأمير حدوده في ترهيبه للرعايا؛ إذ لا يجب أن يتمادى في ذلك إلى حدٍّ يثير كراهيتهم[٥٤] فكيلا يثير الأمير كراهية شعبه، عليه ألّا يكون «نهّابًا، ولا يسلب رعاياه أملاكهم ونساءهم. . . ولا يتعدَّى على متاع أو شرف عوام الناس»[٥٥] وهنا يوضِّح مكيافيلي أن على الأمير إدراك أن استمراره في الحكم مقرونٌ بمدى استمرار خدمته لمصالح رعاياه الحيوية. فإن لم يخشَ الناس الأوضاع المهدِّدة لهذه المصالح، فلن يحتاجوا إلى حامٍ، ومن ثمَّ إن اعتبروا الأمير جزءًا من جملة تلك الأوضاع التي يخشونها، فلن يحتاجوا إليه. ومن الجليِّ أن مِن أهم المصالح عند الناس هو حفظ أعز ما لديهم، ومن ثمَّ ينتظرون من الأمير خلق مجتمعٍ يحمي أُسرهم وممتلكاتهم.

وهنا يسرد مكيافيلي طرقًا مختلفة، يمكن بمقتضاها أن يوفِّر الأميرُ الحمايةَ لمصالح شعبه الحيوية. أحد هذه الطرق هو الدخول في «مشاريع عظيمة». ومثال تلك المشاريع: القيام بحملاتٍ عسكرية ناجحة من شأنها أن «تذهل» العامَّة، ومن ثمَّ تبعث في نفوسهم الشعور بالفخر القومي. ويمكن للأمير أيضًا أن ينشغل بأعمالٍ داخلية تخدم مصالح الشعب بطرقٍ مؤثرة. وهنا يسعى إلى «الاشتهار بالعظمة والتميُّز»[٥٦] وفي كلتا الحالتين، فهو عند قيامه بهذه الأعمال لصالح مجتمعه يثيرُ الإعجاب لدى الشعب الذي يمتنُّ له من أجل ما جلب للمجتمع من منافع.

وربما تكون أفضل طريقة للإعلاء من مصالح الناس الحيوية، هي خلق مجتمعٍ يتمكَّن أفراده من الحصول على ما يسعدهم ويرضيهم من الحياة. ويجبُ على الأمير العمل من أجل توفير الرخاء المادي لمواطنيه، بما يسمح للأفراد بممارسة الحياة بالطرق التي يختارونها. يقول مكيافيلي:

---

(٥٣) Ibid., p. 61, Ch. 17.

(٥٤) Ibid., p. 61, Ch. 17.

(٥٥) Ibid., p. 66, Ch. 19. Also, see p. 62, Ch 17.

(٥٦) Ibid., pp. 81-82, Ch. 21.

فضلًا عن ذلك، يجب عليه تشجيع مواطنيه على ممارسة مهنهم مرتاحي البال، سواء في التجارة أو الزراعة، أو في أية صنعة أخرى يقومون بها. وذلك حتى لا يُحجم أحدهم عن تحسين ما يمتلكه بسبب خشيته من أن يُسلب منه، أو أن يخشى آخر من البدء في تجارة ما خوفًا من الضرائب؛ بل ينبغي أن يكافئ الأمير من يقوم بتلك الأمور، ومن يسعى بأية طريقة إلى تحسين مدينته أو دولته(٥٧)

Moreover, he must encourage his citizens to follow their callings quietly, whether in commerce, or agriculture, or any other trade that men follow, so that this one shall not refrain from improving his possessions through fear that they may be taken from him, and that one from starting a trade for fear of taxes; but he should offer rewards to whoever does these things, and to whoever seeks in any way to improve his city or state

إن أمير مكيافيلي يعلم أن الناس لن يكونوا أحرارًا مطلقًا، طالما عاشوا في خوفٍ من أن تُسلب ثمار جهودهم. وهو ما يعني أن الناس لن يملكوا حرية الإعلاء من حياة يختارونها بأنفسهم، إلا عندما يقتنعون بأن الآخرين لن يسلبوهم ما حقّقوه من مكاسب. ومن ثمَّ، ينبغي على الأمير أن يضع نظامًا قانونيًّا يحمي المصالح الأساسية للناس. كما أنه لا تكفي ـ كما يرى مكيافيلي ـ المحافظة على مصالح الناس من التعدّي عليها؛ بل على الناس أنفسهم أن يعوا مسؤوليتهم الموازية في أن يسلكوا طرقًا للحياة من شأنها تحسين المجتمع برمته. لذلك يدرك أمير مكيافيلي أن على الناس في ممارستهم لمصالحهم الخاصّة، أن يصيروا ملتزمين ومحتفين بضرورة الإسهام في الصالح العام للمجتمع، ومن ثمَّ تظل أهمية الفضيلة المدنية قائمةً. ولتحقيق ذلك، سيغدق أمير مكيافيلي المكافآت على الناس مقابل سعيهم لنفع المجتمع بأكمله لا أنفسهم فحسب. وعلى هذه الفكرة سيبني مكيافيلي مناقشته للنُّظم الجمهورية كما سنرى في الجزئية التالية.

٣ ـ المقالات وأشكال الحكم الجمهوري:

رأينا في قراءتنا **الأمير** كيف يخلق القائد ـ الذي يتحلّى بفضيلة القيادة ـ

(٥٧) Ibid., p. 85, Ch. 21.

نظامًا يمثِّل أساسًا لتدعيم وتأييد الناس لحكمه. وفي كتابه **المقالات**، سنجد أن القائد يعبِّر عن هذه الفضيلة في إنشائه مؤسساتٍ دائمة تتجاوز في أعمالها عهده، وتضمن حاجات الناس الأساسية لأجيالٍ قادمة. وهنا لا تتمثَّل القاعدة التي نُقيِّم على أساسها إسهامات القائد ـ كما هو الحال في **الأمير** ـ في كيفية تمكُّن قائدٍ ما ـ مثل بورجا ـ من الحظِّ بحيث استطاع الحفاظ على نظام حكمه طوال حياته؛ بل ستتمثَّل فيما إذا كان ما يقيمه القائد من نظام سياسيٍّ سيستمر بعد موته أم لا[٥٨]. ومن ثمَّ، يرى مكيافيلي «أن خير جمهورية أو مملكة ما، لا يقتصر على وجود أمير يحكمها في أثناء حياته بحكمة؛ بل في وجود ذلك الأمير الذي سيهبها القوانين التي ستصون نفسها بنفسها حتى بعد مماته»[٥٩].

إلا أن خلقَ نظام سياسيٍّ ممتدٍّ ومستمر، متمثلًا في حالتنا هذه في نظام الجمهورية الذي يمثِّل موضوع المقالات، ليس بالأمر السهل. لأنه في حين تنشأ الحكومات لأسبابٍ تتعلَّق بحفظ العدالة، فدائمًا ما يقوضها الفساد. فالحقيقة أن صعود الحكومات وسقوطها ـ عند مكيافيلي ـ إنما ينسجم ودورة تتحوَّل فيها حكوماتٌ عادلة إلى حكوماتٍ غير عادلة بسبب الفساد، ومن ثمَّ يتمرَّد الناس ويثورون عليها لاستعادة العدالة، لكن ما يلبث أن يعود الفساد مجددًا. وهي دورة مستمرة عبر التاريخ. ولتفسير هذه الدورة المتواترة، ناقش مكيافيلي ستة أنواع من الحكومات. أولًا: هناك ثلاثة أنواع منها صالحة أو عادلة هي: الملَكيَّة أي حكم الشخص الأفضل، والأرستقراطية أي حكم النخبة الأفضل، والديمقراطية أي حكم الجميع. وكلٌّ من هذه الأنماط الثلاثة يقابله شكلٌ فاسد أو غير عادل. فالصورة الفاسدة من الملكيَّة هي الطغيان أي حكم الشخص الظالم، والصورة الفاسدة للأرستقراطية هي الأوليغاركية أي حكم القلَّة الظالمة، والصورة الفاسدة من الديمقراطية هي الفوضوية أي حكم الغوغاء[٦٠].

وفيما يلي نوضِّح موكب الحكومات التي ظهرت على مدار «دورة العدل ـ الظلم»، بغرض إظهار ميل مكيافيلي للحكومات المختلطة، أو الجمهورية.

---

(٥٨) Wolin, *Politics and Vision*, p. 231.

(٥٩) Machiavelli, *The Discourses*, p.148, Bk. I, Ch. 11.

(٦٠) Ibid., pp. 111-12, Bk. I, Ch. 2.

فالجمهورية التي توجِّه الناس إلى الصالح العام، تحتوي على عناصر من كل نمطٍ من أنماط الحكومات العادلة. فهي تمثِّل النظام السياسي النموذجي عند مكيافيلي، والذي اعتقد أنه وُجِد في روما القديمة[٦١].

تبدأ دورة أنماط الأنظمة السياسية بمناقشة الحكومات الأولى. فقبل تنامي أعداد الناس بشكل كبير، لم تكن هناك حاجةٌ إلى الحكومة. ولكن بتزايد أعدادهم، وجد الناس أنه من الضروري التوحُّد بغرض تحقيق نفعهم العام. ولتحقيق أهدافهم المشتركة، اختاروا من بينهم الأفضل والأقوى ليقودهم. وفي الوقت نفسه، أخذ الناس يفاضلون في أنفسهم بين ذوي الأمانة وذوي «الشر والفساد». كان ذوو الشر أنانيين لا يمكن ائتمانهم على السلطة. وقد أدت هذه المشاعر إلى إرساء قوانين تضمن توقيع العقاب على مرتكبي الأفعال الخاطئة ضد الآخرين. «هكذا كان أصل العدالة» كما قال مكيافيلي. «وهو ما جعل الناس بعد ذلك لا ينظرون عند اختيار الأمير إلى الأقوى ولا الأشجع؛ بل إلى الأكثر حكمةً، وعدلًا»[٦٢] ومن ثمَّ، تأسست الحكومات الأولى أو الأنظمة الملكيَّة المبكِّرة على يد رجال عظماء وحكماء مثَّلوا حكم الشخص الأفضل.

لكن عندما انتقلت السلطة إلى الجيل التالي، استُخدمت الطرق الوراثية غير الانتخابية. لكن مع هذا الانتقال ظهرت مشكلاتٌ جعلت المحافظة على النظام العادل أمرًا صعبًا. فأبناء القادة الصالحين الأوائل أفسدتهم حياة الدَّعة، ومن ثمَّ افتقروا للوعي بأهمية التميُّز عبر إظهار الفضائل، وآمنوا بدلًا من ذلك بأن من حقِّهم أن يحصلوا على كل ترفٍ ممكن. «ومن ثمَّ يجرُّ الأمير على نفسه كره العامَّة»[٦٣] ولأن كره الناس أمر يخيف الأمير، فإنه يقرِّر حماية نفسه بالتحول إلى طاغية يُخضع الناس من أجل الاحتفاظ بسلطته عليهم.

يتمرَّد الناس على هذه الظروف، ويُطلق بعد ذلك على قائدي التمرُّد اسم «المحرِّرين»[٦٤] يشكِّل هؤلاء حكومةً جديدةً من النبلاء، منشئين بذلك

---

(٦١) Ibid., p. 111, Bk. I, Ch. 2

(٦٢) Ibid., p. 112, Bk. I, Ch. 2

(٦٣) Ibid., p. 113, Bk. I, Ch. 2

(٦٤) Ibid., p. 113, Bk. I, Ch. 2

حكومةً أرستقراطية. وهنا تتذكَّر حكومة النخبة الأفضل فظائع الطغيان وتأمل ألا يعود مجددًا. ومن ثمَّ، تُعلي طبقة النبلاء من شأن القوانين التي تستهدف المصلحة العامَّة بصورة أساسية. لكن يجهل أبناء النخبة الأرستقراطية ما حاول آباؤهم إتمامه؛ إذ لم «يَخبروا أبدًا انتكاسات الطغيان»، ولا ترضيهم «المساواة المدنية، فيبرِّروا لأنفسهم ممارسة الجشع والنَّهم والفجور والعنف، وسرعان ما يفسدون الحكومة الأرستقراطية، ويحيلونها إلى طغيانٍ أوليغاركي، غير عابئين بأي حقوق مدنية»[٦٥].

ويأتي الأوليغاركيون بالاستبدادية نفسها التي عاش في ظلِّها الناس تحت حكم الطاغية الأول. فيثور الشعب على هذا الوضع، ويبحث عن الحماية عند أمير جديد. إلا أن عهد الأخير كان استبداديًّا أيضًا. لذا عندما يتذكَّر الناس ما جرى من إخفاق الأمير الذي خَلَف الأوليغاركية وإخفاق الأرستقراطية، يقرِّرون إرساء نظام ديمقراطيٍّ، «فلا تقع السلطة في يد أمير أو قلَّة من النبلاء»[٦٦] إلا أن النظام الجديد للحكم لن يظلَّ موجودًا إلا بوجود من ساعدوا في تأسيس تلك الحكومة. وعند تولي الجيل التالي للسلطة ممَّن لا يحملون نفس ذكريات الماضي، سيقعون كما حدث سابقًا في شَرَك العادات الشريرة التي جلبت القهر إلى البلاد. «فلا يحكِّم الفرد إلا هواه، وتُرتكب آلاف المظالم يوميًّا»، فتتحول الديمقراطية إلى فوضى، ويقتضي ذلك إعادة الأمير، القائد الأوحد، الذي يمكنه استعادة النظام. لكن تدور العَجَلة مجددًا ويسقط المجتمع في الفوضى[٦٧]

وهكذا، على مدار ما عرضناه، سنجد أن الفساد هو عدوٌّ كل الأنظمة، خاصةً الصالح منها. ومن ثمَّ، «لا يضع المشرِّع في دولةٍ أسسها أيًّا من الأشكال الثلاثة الصالحة من الحكومة، إلا وهو يؤسسها لفترة وجيزة. إذ لا يوجد من الإجراءات الاحتياطية ما قد يمنع فساد أيٍّ من تلك الأنظمة الثلاثة التي عُرفت بالخير من السقوط إلى هاوية نقيضها»[٦٨]. إلا أن مكيافيلي خفَّف من هذا التشاؤم نوعًا ما باختياره النموذج المختلط الذي يُعَدُّ أكثر

(٦٥) Ibid., p. 113, Bk. I, Ch. 2

(٦٦) Ibid., p. 113-114, Bk. I, Ch. 2

(٦٧) Ibid., p. 114, Bk. I, Ch. 2

(٦٨) Ibid., p. 112, Bk. I, Ch. 2

احتمالًا لمقاومة سرطان الفساد أكثر من كل ما سبق. ففي النظام المختلط تتقاسم السلطةَ الأنماطُ الثلاثة مجتمعة: الملك، والنبلاء، والشعب. وقد أشاد ليكيرجوس *Lycurgus*، مشرِّع إسبرطة العظيم، بهذه المقاربة من أجل إسبرطة التي ظلَّت طوال ٨٠٠ عام في سكينة عامَّة. ورغم أن روما لم يتوفر لها قائد عظيم مثل ليكيرجوس، فقد كان لديها رومولس ***Romulus*** وملوك آخرون ممَّن سنُّوا قوانين «تناسب شعبًا حرًّا». وقد استهدفت القيادة الرومانية في البداية نظامًا ملكيًّا لا جمهوريًّا؛ ولكن بعد سنواتٍ طويلة، تحولت الملكيَّة إلى جمهورية عندما تقاسم «المقام الملكي» السلطة مع الشعب والعناصر الأرستقراطية في المجتمع. وهو المزيج الذي «جعل الدستور دستورًا كاملًا»(٦٩).

تتقاسم الطبقات الثلاث السلطة في الحكومة المختلطة أو الجمهورية، وتقوم كلٌّ منها بمراقبة الآخرين ومراجعتهم لمنع أي هيمنةٍ لطبقة على الأخرى. لكن حتى في النظام المختلط لا بدَّ من إلقاء مسؤولية حماية الحرية في يد سلطة واحدة. فالحرية لا تتمتَّع بأفضل حماية لها ـ حسبما رأى مكيافيلي ـ إلا عندما تكون في يد عامَّة الشعب. لماذا؟ لأنه بينما نجد لدى النبلاء رغبةً شديدةً في الهيمنة، فإن عامَّة الناس لا يريدون إلا التحرُّر من الهيمنة. ومن ثمَّ، فإن عامَّة الناس هم الأكثر رغبةً من أية طبقة أخرى في «العيش في متعة الحرية. وعند ائتمانهم على رعاية الامتيازات أو الحريات، نراهم الأقل استعدادًا لانتهاكها؛ فهم بالضرورة أفضل من سيرعاها. ولأنه لا يمكنهم حرمان أنفسهم منها، فسيمنعون غيرهم من القيام بذلك»(٧٠).

وبناءً على أهمية محافظة الجماهير على الحرية، نجد من الأهمية البالغة ألَّا يفسد الناس أنفسهم. «فعندما يستحوذ الفساد على الشعب بأكمله، لا يمكنه وقتها حفظ حريته حتى ولو لأقصر فترة ممكنة»(٧١) والحقيقة أن تفادي انتشار هذا الفساد وسط الشعب يُعَدُّ في غاية الأهمية لأجل المحافظة على تكامل عملية سن القوانين. فيقول مكيافيلي مشيرًا إلى الجمهورية الرومانية إنه

(٦٩) **Ibid., pp. 115-117, Bk. I, Ch. 2.**
(٧٠) **Ibid., p. 122, Bk. I, Ch. 2.**
(٧١) **Ibid., pp.161, Bk. I, Ch. 16.**

بقدر ما كان الشعب غير فاسد؛ تكون عملية سن القوانين وضعًا يدلي فيه المواطنون بما يرونه في صالح الجميع. ويكون مسموحًا لكل المواطنين في هذا الإطار بالتعبير عن آرائهم حيال ما قُدِّم، ويحكمون بأيها الأفضل بعد الاستماع لكل الأطراف. لكن عندما يفسد الشعب، تنهار العملية برمتها. يقول مكيافيلي: «عندما يفسد المواطنون، تصبح منظومة سن القوانين هذه من أسوأ ما يكون. لأن الفئة الأكثر نفوذًا فقط هي التي تقدِّم القوانين، فلا تكون في الصالح العام ولا تحقِّق حرية الجميع؛ بل تزيد من قوتهم، ويلجِّم الخوف الجميع من معارضة هذه القوانين»[٧٢].

وبمجرَّد أن تأخذ الأحداث هذا المسار، تغدو حماية الحرية شيئًا في غاية الصعوبة، إن لم يكن مستحيلًا، ويبقى الأمل مرهونًا بظهور رجل سياسيٍّ قويٍّ؛ كالذي ناقشه مكيافيلي في **الأمير**. وهنا يجب أن تتنزل الدولة من «الحكم الجمهوري إلى الحكم الملكي». وفي ذلك يقول مكيافيلي: «إنه بالنسبة إلى من تستعصي السيطرة على شغبهم بقوة القانون البسيطة، فلا يمكن السيطرة عليهم غالبًا إلا بالقوة الملكيَّة. والسعي إلى إعادة الأشخاص لمسار السلوك الخيِّر بأية وسائل أخرى، لن يخرج عن أحد احتمالين: إما أن تكون محاولة شديدة القسوة، أو مهمَّة مستحيلة»[٧٣].

لكن ذلك العلاج ليس لازمًا في مجتمع يحتفظ بالتزام قويٍّ بأخلاق الفضيلة المدنية. ففي هذا السياق لا يفسد الناس؛ بل يقومون بدلًا من ذلك بتطوير تلك العادات المرتبطة باحترام القانون الذي يمثل أهميةً مركزيةً في جمهورية مكيافيلي. هنا نجد المواطنين على استعدادٍ للتخلِّي عن إغواء سعيهم وراء مصالحهم الذاتية، بغرض حفظ مكانة القانون في المجتمع. لكن كي يتبعوا هذا المسار، فلا بدَّ أن تكون القوانين خيِّرة أو عادلة، وإلا فلن يطوِّر الشعب ما يلزَم من عاداتٍ لتدعيم تلك القوانين.

ومن ثمَّ، رأى مكيافيلي أنه للمحافظة على مساندة الشعب للقوانين، يجب على الناس التحقُّق بهذه العادات التي تجعل من هذا الالتزام أمرًا ممكنًا. لكن إن غابت القوانين الصالحة، فلن تظهر هذه العادات. يقول مكيافيلي: «ولأن

(٧٢) Ibid., p.170, Bk. I, Ch. 18.

(٧٣) Ibid., p. 171, Bk. I, Ch. 18.

عادات الناس الصالحة تتطلّب قوانينَ صالحةً لتدعمها [أي لتدعمها العادات]، فلا بدَّ لمراعاة القوانين من وجود عاداتٍ صالحة عند الشعب»[٧٤].

وبتأكيد مكيافيلي هنا على القوانين الصالحة، كان لحكم القانون أهميةٌ كبيرة في ذهنه. فالقوانين الصالحة تضع الصالح العام هدفًا لها، بيد أنه لا يمكن للصالح العام أن يتحقَّق إن رأى البعض أنهم فوق القانون، ومن ثمَّ لا يخضعون له بحكم مكانتهم الأعلى. وهنا يقول مكيافيلي:

> إن الجمهورية القائمة على تنظيم جيدٍ [لا يجب على الإطلاق] أن تَمحو جرائم مواطنيها لجدارتهم؛ بَل عليها أن تُثيب الأعمال الصالحة، وتعاقب على الأعمال الشريرة. أما بالنسبة إلى الشخص الذي أثيب لسلوكه الصالح، ثم جاء لاحقًا مرتكبًا لإثم، فيجب أن ينال جزاءه بغضِّ النظر عن جدارته فيما سبق. فالدولة التي تراعي هذا المبدأ حقَّ مراعاته، ستتمتَّع بحريتها لزمنٍ طويل، وإن لم تفعل فسرعان ما ستتعرض للخراب»[٧٥].

> [A] well ordered republic [should never] cancel the crimes of its citizens by their merits; but having established rewards for good actions and penalties for evil ones and having rewarded a citizen for good conduct who afterwards commits a wrong, he should be chastised for that without regard to his previous merits. And a state that properly observes this principle will long enjoy its liberty; but if otherwise, it will speedily come to ruin.

ومن ثمَّ، كان مكيافيلي يزدري أولئك الذين لم يكونوا على استعدادٍ للامتثال لقانونٍ واحدٍ كغيرهم. خاصةً أنه قد كان في ذهنه وضعٌ تسيطر فيه طبقةٌ حاكمةٌ فاسدة، كما كانت تفعل طبقة الإقطاع المالكة التقليدية. فهؤلاء الأفراد يعيشون على ثرواتهم الموروثة، ولا يقومون بأي عملٍ نافع، ويحاولون الحفاظ على علاقات سيطرة بينهم وبين بقية المجتمع. ولا يهتمون بالصالح العام، ويهتمون بصالحهم فقط. «إن هذا النوع من الناس مُهلِكٌ لأي بلد أو جمهورية»[٧٦]. ولا يكنُّ هؤلاء أي احترامٍ لحكم القانون؛

---

(٧٤) Ibid., p. 168, Bk. I, Ch. 18.
(٧٥) Ibid., p. 181, Bk. I, Ch. 24.
(٧٦) Ibid., p. 255, Bk. I, Ch. 55.

لأن مصالح عامَّة الناس أقلُّ أهميةً من مصالحهم الشخصية. وتحت حكم أرستقراطية فاسدة، سيخشى عامَّة الناس دومًا على حريتهم؛ لأنه لا ممتلكاتهم ولا حياتهم ولا حياة أسرهم ستكون في أمان.

وفي المقابل، أثنى مكيافيلي على الأرستقراطيين الجدد ممَّن اكتسبوا ثرواتهم من «التجارة والملكيات المتنقلة، ولا يملك أيٌّ منهم قلاعًا أو سلطةً على الرعايا»(٧٧). فمن المفترض في هؤلاء أنهم يكنّون احترامًا لعامة الناس، ويعملون على إنفاذ حكم القوانين الصالحة التي تعمل من أجل الصالح العام. والحقيقة أنه في البندقية، حيث كانت هذه الطبقة تحتل مكانةً بارزة، ظلَّ بإمكان عامة الناس - برغم استبعادهم من المناصب ومراكز الشرف المختلفة التي اقتصرت على الأرستقراطيين الجدد - إقامة أساس للاستقرار والتوافق الاجتماعي. وهذا الوضع إنما يشير إلى أن الأرستقراطية الجديدة التي نشأت من التجارة والأعمال لم تشكِّل تهديدًا لحرية الناس العاديين؛ بل على العكس قدمت من خلال صناعتها وتجارتها أساسًا لفرصٍ أعظم للجميع(٧٨). وفي أوضاعٍ كهذه، يزدهر المجتمع، وتتحقَّق السعادة والرخاء، ويتوفَّر الأمان للجمهوريَّة.

هناك عناصر أخرى غير القوانين الصالحة من شأنها المساهمة في حفظ عادات الفضيلة المدنية الصالحة، التي تحول بين المواطنين وانغماسهم في الفساد. يمكن للممارسات والمؤسسات الدينية على نحوٍ خاصٍّ أن تولِّد شعورًا باحترام الأعراف الخاصَّة بالفضيلة المدنية، والتي تساعد في حفظ الالتزام بالصالح العام. وفي ذلك يقول مكيافيلي: «لمَّا كان حفظ المؤسسات السماوية سببًا في عظمة الجمهوريات، كان عدم الاكتراث بها يُسفر عن خرابها». وعاد مكيافيلي لاحقًا ليذكر «أنه لا يوجد ما هو أدلّ على خراب أمة من أن ترى الدين مُمتهنًا فيها»(٧٩). لكن لا يبدو أن مكيافيلي يؤمن بأن المؤسسات الدينية يمكنها أن تكون المصدر الرئيس للفضيلة المدنية بعد الآن؛ وذلك لما حدث في اعتقاده من فسادٍ للكنيسة الكاثوليكية. فقد دمَّرت الكنيسة «كلَّ ورعٍ ودينٍ في إيطاليا»(٨٠) والأهمُّ من ذلك أنها لا

---

(٧٧) Ibid., p. 257, Bk. I, Ch 56.

(٧٨) Ibid., pp. 256-57, Bk. I, Ch 56.

(٧٩) Ibid., p. 148, Bk. I, Ch 11; p. 149, Bk, I, Ch. 12.

(٨٠) Ibid., p. 151, Bk. I, Ch. 12

يمكنها أن تكون قوةً تساعد في توحيد الأمة وتعليمها المواطنة على مستوىً واسع. فالكنيسة ـ حسب مكيافيلي ـ تمثِّل مصدرًا «لنكبتنا»؛ لأنها «أبقت وما تزال تُبقي على أمتنا مقسَّمة»(٨١).

وأخيرًا، يرى مكيافيلي أن هناك في المدن أو الجمهوريات الكبيرة شغفًا عظيمًا بالحرية(٨٢) شغفًا ينبع من حقيقة مؤداها أن الناس على دراية بأن الرخاء والثروة لا يظهران إلا في مدينة تسود الحرية ربوعها. لكن الرخاء وحده لا يصنع مدينة عظيمة. ففضلًا عن ذلك، يجب أن يكون هناك التزامٌ من المواطنين بالصالح العام. ولم تكن عظمة روما في حقيقة الأمر إلا نتاجًا لهذا الفهم. إذ يقول مكيافيلي: «كان السبب في ذلك [أي عظمة روما] واضحًا؛ إذ إن المسألة ليست في الرخاء وحده؛ بل في الخير العام الذي يجعل المدن [أو الجمهوريات] عظيمةً، ولا شكَّ أن الخير العام لا يحظى بالاهتمام والرعاية إلا في الجمهوريات؛ لأن كل ما يفعلونه هناك إنما يكون لأجل المنفعة العامَّة»(٨٣).

إن النظام الجمهوري في أعظم حالاته يحتوي على صفاتٍ مهمَّة من صفات المجتمع المدني. فهناك فرص للأفراد للسير وراء تصوراتهم الشخصية عمَّا هو أفضل لهم، ولكن في إطارٍ يحكمه تصوُّر أشمل عن الصالح العام. وهو ما سيتجلَّى في شكل القوانين الصالحة التي تضمن وجود أساسٍ لمعاملة متساوية لجميع المواطنين، بغضِّ النظر عن انتمائهم الطبقي. إلا أن مكيافيلي انتابه خوف من أن حتى نمط الحياة هذا قد يتعرَّض للتهديد. وينبع خوفه من السبب الحقيقي الذي حمله على الإيمان بأن عادات الفضيلة المدنية والقانون الصالح هما ما نحتاجه في المقام الأول. فالمشكلة التي هدَّدت الحياة الجمهورية في رأي مكيافيلي هي الأنانية الكامنة في البشر. وهو البُعْد الذي ننتقل منه إلى مناقشته في مسرحية مكيافيلي **الماندراغولا** Mandragola(٨٤).

(٨١) Ibid., p. 151, Bk. I, Ch. 12

(٨٢) Ibid., p. 282, Bk. II, Ch. 2

(٨٣) Ibid., p. 282, Bk. II, Ch. 2

(٨٤) Machiavelli, *Mandragola,*

٤ ـ الماندراغولا:

تحتوي مسرحية الماندراغولا حبكةً بسيطة جدًّا. فهناك شاب يُدعى كاليماكو *Callimaco* يتيهُ حبًّا بامرأة شابة متزوِّجة تدعى لوكريتسيا *Lucrezia*. وهي كاثوليكية ورِعة، تتوق إلى إسعاد زوجها نيشا *Nicia*، الذي يكبرها بكثير، ويرغب في أن يصبح أبًا، لكنه عنِّين. ولا يعترف بعنَّته، ويرفض الاقتناع بمسؤوليته عن عدم حمل زوجته، ويُصر على أن بها علَّةً ما. وباستخدام هذه المعلومات يدبِّر كاليماكو، بمساعدة خادمه، مؤامرةً ليدخل إلى فراش لوكريتسيا. والفكرة هي إقناع نيشا بأن الطريقة الوحيدة لكي تحمل لوكريتسيا هي أن تشرب دواءً يُسمَّى «الماندراغولا»، وأخبر كاليماكو نيشا بأن أول رجلٍ يجامع لوكريتسيا بعد تناولها الدواء سيموت في غضون أسبوعٍ واحد. بالطبع لم ترُق هذه الفكرة لنيشا، لكن كاليماكو كان لديه ما يبدِّد به مخاوف نيشا. فها هو يشير عليه بأنه بعد تناول لوكريتسيا جرعة الدواء الموصوف، تضاجع رجلًا وضيعًا اختطفه كاليماكو، ووضعه في فراش لوكريتسيا[٨٥]. وبالطبع، لن يكون هذا الرجل الوضيع سوى كاليماكو نفسه متنكِّرًا.

وبسهولة أقنع كاليماكو نيشا بالمشاركة في الخطَّة. ولم يكن لخداع زوجته أية أهمية بالنسبة إلى نيشا؛ نظرًا لأن هدفه الأول هو إظهار رجولته بإنجابه الأطفال. (فعندما كان يُسأل عمَّا إذا كان عنينًا أم لا. كان يجيب مستنكرًا: «أنا؟ عنين؟ إنكم لتضحكونني. لا أعتقد أن هناك في فلورنسا كلها من هو أقوى وأفحل مني»)[٨٦]. وكذلك كان من السذاجة بما يكفي فلا يدرك أن كاليماكو قد غرَّر به لكي يجعله يسمح بأن يضاجع زوجته رجلٌ آخر.

لكن إقناع لوكريتسيا كان مهمَّة أصعب، فهي أولًا وأخيرًا امرأة متدينة ولا ترضى الزنا. فتقول في مرة:

ألا إن أغرب شيء في اعتقادي بين كل ما جُرِّب أبدًا، هو أن يكون عليَّ إخضاع جسدي لهذا الانتهاك، وأن أكون سببًا في موت إنسانٍ

(٨٥) Ibid., pp. 22-23.

(٨٦) Ibid., p. 18.

بسبب انتهاكه إياي. إنني لا أصدِّق أنه متوقَّع مني أن أفعل هذا الشيء،
حتى ولو لم يبقَ غيري في العالم كله لأبعث الجنس البشري من جديد.
لا، لا أخالني فاعلة[٨٧].

But of all the things that have ever been tried, I think this is the strangest- that I should have to submit my body to this outrage, and to be the cause of a man's death for outraging me. For I couldn't believe it, even I where the last woman left in the world, and the whole human race had to start all over again from me- that I would be expected to do such a thing.

ولكي تغيِّر رأيها، طُلب من أبيها في الكنيسة الراهب تيموتيو *Friar Timoteo* أن يشترك في المؤامرة، ووافق بالفعل نظير المال. ويأتي هذا الراهب الصالح ليخبر لوكريتسيا بأن مضاجعة رجلٍ غريبٍ بغرض إنجاب طفلٍ لن تكون خطيئة. فعلى كلٍّ، هناك خير سيأتي من وراء ذلك؛ أي خلق «روح أخرى لإلهنا المقدَّس»[٨٨]. وهو خير ترجح كِفَّتُه عن كفَّة الخوف من ارتكاب شرَّيْن في هذه الحالة، هما: احتمال موت رجل، والزنا. أما عن الشر الأول، فيقول: إنه ليس من المؤكَّد أن الرجل الذي سيعطي لوكريتسيا الماندراغولا سيموت؛ لأنه لم يثبت أن كلَّ من يقع في الزنا يموت بالفعل. أما عن الزنا، فيقول إن الخطيئة بالنسبة إلى لوكريتسيا هي أن تتعس زوجها برفضها النزول على رغبته. كما أنها لا تأثم فيما هي مُقدِمة عليه؛ لأنها لن تحصل على أية لذَّة في مضاجعة شخص آخر. وأخبرها الراهب بأن «الإرادة هي التي تأثم لا الجسد»[٨٩] كما أنَّ هناك سابقةً في الكتاب المقدَّس لفعلها. فهي تفعل كما فعل بنات لوط اللائي «اعتقدن أنهنَّ آخر من بقي في العالم من النساء، فضاجعن أباهنَّ. ولأن قصدهنَّ كان خيرًا، لم يأثمن»[٩٠].

وهكذا تنزل لوكريتسيا على رغبة زوجها. فعلى كلٍّ، قد تغاضى الراهب الذي يمثِّل السلطة الدينية عن الفعل، وما هي إلا امرأة خائفة هدفها الرئيس في الحياة إسعاد زوجها وضمان خلاصها. ولم يستعسر الراهب الكذب

---

(٨٧) Ibid., p.35.

(٨٨) Ibid., p. 36.

(٨٩) Ibid., p. 36.

(٩٠) Ibid., p. 36.

عليها؛ لأنه لا يبالي كثيرًا بالنساء (فهنَّ جميعًا «ناقصات عقل *short on brains*» كما يقول)[٩١] ويريد المال.

في النهاية، **يبدو** كلُّ شخصٍ وقد حصل على ما يريده؛ فكاليماكو ضاجع لوكريتسيا، ونيشا حصل على طفله دون الاضطرار إلى الاعتراف بعنَّته، وظلَّت لوكريتسيا في وضعٍ جيدٍ مع زوجها وضميرها، وحصل الراهب على نقوده. وعلاوة على ذلك، اعترف كاليماكو للوكريتسيا بحبِّه لها عندما كانا في الفراش، فأشارت بدورها إلى أنها على يقينٍ بأن كلَّ ما حدث هو «إرادة السماء». ولذلك تطلب من كاليماكو أن يبقى معها ليصبح «حاميها» و«أباها». فهي في حقيقة الأمر قرَّرت المحافظة على العلاقة مع كاليماكو بجعله أباها الروحي، وأتاحت له أن يدخل إلى منزلها ويحظى بها. حتى إن نيشا أعطى كاليماكو مفتاحًا ليدخل المنزل وقتما يشاء[٩٢].

٥ ـ الأخلاق في الماندراغولا والمجتمع المدني:

بيَّن مكيافيلي في هذه المسرحية أن المجتمع الحديث في أوله، بغير تراث القيود الأخلاقية التي تتطلَّبها الفضيلة المدنية، قد لا يصبح سوى مجرَّد مكانٍ يؤذي الناس فيه بعضهم بعضًا. فالكنيسة الكاثوليكية لم يعد لها بالنسبة إلى مكيافيلي دور كبير في تعليم الناس التعامل بخلقٍ راقٍ مع بعضهم البعض؛ بل على العكس يتعامل الناس مع بعضهم البعض كما لو كانوا في نظام سوق حرة؛ أي من وازع الحاجة إلى إعلاء مصالحهم الشخصية العارية فقط. ومن هذا المنظور يذهب الناس إلى أقصى ما يمكنهم في سعيهم وراء أي شيء يمتعهم، بغضِّ النظر عن المعايير الخاصَّة بالفضيلة التقليدية. فإن كان المال سببَ اللذَّة، فيجب على المرء أن يسعى للحصول على القوة اللازمة لجني المال. وكذلك الأمر مع النساء، فحسب كاليماكو، إذا كانت المرأة تهب اللذَّة، فلماذا لا نجد طريقةً لشرائها كما نشتري أي شيء آخر يهبنا اللذَّة؟

وتوحي المسرحية بوجود حاجة إلى نوعٍ جديدٍ من المجتمع، يتيح

---

(٩١) Ibid., p. 34.

(٩٢) Ibid., pp. 56-59.

للناس السعي وراء أهدافهم التي تمنحهم المتعة في الحياة، لكن دون إيذاء الآخرين أو المخاطرة بهم. فالناس في استطاعتهم الدفاع عن مصالحهم دون إنكار كرامة الآخرين، واحترام الذات تمامًا مثلما كان الأمر بالنسبة إلى لوكريتسيا. ويُعَدُّ كتابا **الأمير** و**المقالات** وعدًا بإمكانية تحقُّق ذلك. فممَّا يقدِّمه هذان العملان يُسمح للأفراد السعي وراء سعادتهم الذاتية في بيئة تحمي حرية جميع المواطنين. ولتحقُّق ذلك، يجب أن يوجد اهتمام بعادات الفضيلة المدنية التي تعلي من شأن الصالح العام وحكم القانون. فمن دون المحافظة على هذه المعايير، سيصبح المجتمع بيئة تُستغل فيها القوانين لحماية مصالح قلَّة من الناس. وهو الوضع الذي سيخول للطبقة أو الفئة التي تستأثر بالمحاباة أن تستغلَّ بقية أعضاء المجتمع، كما فعل كاليماكو مع لوكريتسيا. وتضيع في هذا الوضع عاداتُ الفضيلة المدنية التي تُعلي من شأن الصالح العام، ومعايير الأخلاق الإنسانية الأساسية، ومدنية الإنسان.

وفي إعلائه هذه الرؤى وترويجه لها، سار مكيافيلي بفكرة المجتمع المدني إلى الأمام قُدمًا؛ لكنه في ذلك، لم يحدِّد المبادئ الرسمية التي تمثِّل دعامة ذلك المجتمع. وسيضع مفكِّرون لاحقون من النظريات ما سيبيِّن نوع العلاقة التي يجب أن تقوم لضمان قيام مجتمع مدنيٍّ. فحتى إن لم يكن مكيافيلي قد كتب النظرية السياسية للمجتمع المدني الجديد، فقد ساعد في تحديد الرؤية التي بُنيت عليها هذه النظرية. وفي دفعه من أجل نظام يسعى إلى تأمين سعادة المواطنين في سياقٍ من احترام القيود المدنية، فقد نقل المجتمع إلى العالم الحديث، وفتح الباب أمام نمطٍ من التنظير للمجتمع المدني سننتقل إليه الآن.

مراجع وقراءات مقترحة

De Grazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Fischer, Markus. *Well-Ordered License: On the Unity of Machiavelli's Thought.* Lanham, MD: Lexington Books, 2000.

Gilbert, Felix. *History: Choice and Commitment.* Cambridge: Harvard University Press, 1977.

Hexter, J. H. *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel.* New York: Basic Books, 1973.

Machiavelli, *The Prince.* Edited by Robert M. Adams. New York: W.W. Norton, 1992.

Patapan, Haig. *Machiavelli in Love: The Modern Politics of Love and Fear.* Lanham: MD: Lexington Books, 2006.

Pitkin, Hanna Fenichel. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccol# Machiavelli.* Berkeley: University of California Press, 1984.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

Scott, John T., and Vicki B. Sullivan. "Patricide and the Plot of *The PrinceK* Cesare Borgia and Machiavelli's Italy". *American Political Science Review* 88:4 December 1994.

Sibley, Mulford Q. *Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought.* New York: Harper and Row, 1970.

Smith, Bruce James. *Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli.* Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Whelan, Frederick G. *Hume and Machiavelli: Political Realism and Liberal Thought.* Lanham, MD: Lexington Books, 2004.

الفصل السابع

توماس هوبز والمجتمع المدني الحديث

١ ـ السياق التاريخي:

يؤسس كتاب توماس هوبز(١) الليڤياتان Leviathan(٢) عقدًا اجتماعيًّا يقوم على أساس تكريس سلطة هائلة في يد الحكومة المركزية، كلها لأجل حماية الحرية. ويرى كثير من المواطنين المحدَثين أن الجمع بين السلطة شبه المطلقة في يد الحكومة المركزية وحماية الحرية أمرٌ متناقضٌ. فهم يرون أنه

---

(١) فيلسوف إنجليزي، تلقى تعليمه بمودلن هول بجامعة أكسفورد. أصبح عام ١٦٠٨ معلمًا لابن «وليم كافندش» ايرل ديفونشاير، وقضى بقية حياته المديدة في مناصب مماثلة، وعلى الأخص في أسرة «كافندش»؛ فكان معلمًا لشارل الثاني في أثناء منفاه في باريس عام ١٦٤٦ عقب موقعة ناسبي. [المترجم]

(٢) بعد نفي شارل الثاني إلى باريس، انصرف هوبز عمَّا كان فيه من تأملاتٍ للطبيعة وشرع في آيته الكبرى: الليفياتان أو «التنين» الذي عرض فيه بصورة لاذعة آراءه في الإنسان والمواطن، ونشر هذا الكتاب عام ١٦٥١م. وقد استوحى هوبز هذا اللفظ من وحش بحريٍّ ورد في الكتاب المقدَّس: «دعني أحدثك عن أطراف ليفياتان وعن قوته وتناسق قامته. من يخلع كساءه أو يدنو من متناول صفي أضراسه؟ من يفتح شدقيه؟ إن دائرة أسنانه مرعبة! ظهره مصنوع من حراشف كتروسٍ مصفوفة متلاصقة بإحكام، وكأنها مضغوطة بخاتم، متصلة بعضها ببعض، متلبدة لا تنفصل. عطاسه يومض نورًا، وعيناه كأجفان الفجر، من فمه تخرج مشاعلُ ملتهبة، ويتطاير منه شرار نار، ينبعث من منخريه دخان وكأنه من قدرٍ يغلي أو مرجل. يضرم نفسه الجمر، ومن فمه ينطلق اللهب. في عنقه تكْمُن قوة، وأمام عينيه يعدو الهول. ثنايا لحمه محكمة التماسك، مسبوكة عليه لا تتحرك. قلبه صلب كالصخر، صلد كالرحى السفلي. عندما ينهض يدبُّ الفزع في الأقوياء، ومن جلبته يعتريهم شلل. لا ينال منه السيف الذي يصيبه، ولا الرمح ولا السهم ولا الحربة. يحسب الحديد كالقشِّ والنحاس كالخشب النخر. لا يرغمه السهم على الفرار، وحجارة المقلاع لديه كالقش. الهراوة في عينيه كالعصافة، ويهزأ باهتزاز الرمح المصوَّب إليه. بطنه كقطع الخزف الحادة. إذا تمدَّد على الطين يترك آثارًا مماثلة لآثار النورج. يجعل اللجَّة تغلي كالقدر، والبحر يجيش كقدر الطيب. يترك خلفه خطًّا من زبدٍ أبيض، فيخال أن البحر قد أصابه الشيب. لا نظير له فوق الأرض؛ لأنه مخلوقٌ عديم الخوف. يحتقر كل ما هو متعالٍ، وهو ملك على ذوي الكبرياء». العهد القديم: (سفر أيوب؛ الإصحاح ٤١، الآيات ١٢ : ٣٤). وأما المعنى الحرفي للكلمة خاصةً في السياق السياسي، فهي تشير إلى الدولة الديكتاتورية. [المترجم]

كلما زادت سلطة الدولة، تقل فرص الحرية. أما هوبز ـ مثله مثل كثيرين اليوم ـ فما كان ليتفق مع هذا وسيشيد بالدور الأساسي للدولة في الديمقراطية الليبرالية، وهو دور لا يقتصر على دعم الحاجات المشتركة للمواطنين؛ بل يمتدُّ لضمان حريتهم أيضًا. دعونا نفنِّد ما جاء به هوبز.

أقام توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م) شكلًا جديدًا للعلاقة بين المواطنين ودولتهم، في مواجهة الصراعات الطاحنة التي اجتاحت مجتمعه. لكن قبل توضيح الأبعاد الخاصَّة بهذه الصراعات والعلاقة الجديدة بين المواطن والدولة، يجدر بنا مناقشة ما يسمح بنعت هوبز بأنه «مهندس أساسيٌّ من مهندسي الليبرالية الحديثة».

ينبثق الفكر السياسي لهوبز عن مطالبات البعض بفرصةٍ لتشكيل مسارٍ للحياة، حُرموا من التعبير عنه قبل ذلك. لقد كان النظام القروسطي التقليدي مبنيًّا على نمط حياةٍ أعطى مكانةً بارزةً لطبقاتٍ بعينها، منها طبقة النبلاء وأصحاب الأراضي، ورجال الكنسية، والملك بلا شكٍّ. أما من كانوا بلا سلطة، فهم من عَمِلوا في الأرض فلاحين أو أقنانًا، وكذلك المنضمون إلى جيش الملك تحت قيادة النبلاء. وكذلك كان منهم طبقةٌ برجوازية أو وسطى جديدة من التجار والباعة، وملَّاك الأراضي الصغار من الفلاحين. فطالبت الطبقة الوسطى بدمجها في النظام السياسي. وفي الواقع، كانت هذه الطبقة الوسطى الجديدة تسعى وراء فرصٍ تفتح لها مجالًا يحقُّ للفرد فيه ممارسة أنشطة كانت محرمةً عليه في النظام القديم.

وبعباراتٍ سياسية عملية، فإن توفير الحقوق أعطى للطبقة الوسطى الفرصَ للتعبير عن مصالحها والسعي وراء تحقيقها. فما الذي ضمنته هذه الحقوق؟ إن الحقوق في تفكير هوبز السياسي منحت الناس فرصة اتخاذ القرارات بصدد ما أرادوا عمله بحياتهم، وذلك في إطار حدودٍ معيَّنة وضعتها ثقافة ذلك العصر. وهو ما يعني السماح للناس بمزيدٍ من حرية التصرُّف عمَّا كان في الماضي، لكن ليس لدرجة تجعلهم ينتهكون جميع معايير المجتمع. ومن ثمَّ، ففي حين يُمنح الأفراد حرية أن يكونوا تجارًا إذا ما أرادوا، فيجب عليهم ألا يتوقعوا الاعتراف بأنهم من النبلاء إن كان ذلك ما يأملون فيه.

إن النظام السياسي الذي نشأ عن هذه الرؤية هو أساس الليبرالية.

فالليبرالية تسمح بالحرية الفردية عبر تمكين الناس من الحقوق التي تمنحهم فرصًا وضماناتٍ، لكنها في الوقت نفسه تتطلّب منهم التمسُّك بالالتزامات المرتبطة بهذه الفرص والضمانات. وتتضمَّن هذه الرؤية بعض الدلالات المهمَّة. أولًا: سيظل تاريخ الليبرالية مرتبطًا دائمًا في الذاكرة العامَّة بالحاجة إلى نقد أنماط الحياة التقليدية القائمة باسم الحرية، كما كان الأمر في عصر هوبز، مع قبول ضرورة الترسيخ الثقافي لقيودٍ معيَّنة على هذه الحرية. وسيظل هذا النقد أو التشكيك منبعَ صراعٍ اجتماعيٍّ، يُحَلُّ في الغالب باسم الحرية، وبدرجة أقل باسم الحفاظ على قيودٍ للحرية تحمي التراث.

يرى المحافظون ـ كما نرى في الفصل المخصَّص لهذا الموضوع ـ أن الليبرالية تُنتقد نتيجة سعيها الدائم لجعل الناس يسوِّغون [نبذ][٣] التراث باسم الحرية. وهذا ـ في نظرهم ـ يمكن أن يُفضي إلى خيانة قيم مهمَّة ـ كالقيم الدينية أو الثقافية الراسخة ـ مطلوبة لحفظ النظام الاجتماعي والجماعة. لكن بالنسبة إلى الليبراليين، فإن الحرية لا تسبِّب ضررًا على المجتمع؛ لأنها في نظرهم مرتبطةٌ دائمًا بقيودٍ ضرورية معقولة ومطلوبة لتأمينها. فيناقش هوبز قيود القانون الطبيعي، ويشدِّد سبينوزا على القيود التي تفرضها الأغلبية على السلطة في مجتمعٍ ديمقراطيٍّ، في حين نجد جون لوك يتحدَّث عمَّا نشير إليه بالأغلبية المقيَّدة. يرى كلُّ كاتبٍ من هؤلاء أن تلك القيود ضروريةٌ لحفظ الحرية. وكما سنرى، فقد حاجج جون ستيوارت مِل بأن الناس ينبغي لهم أن يكونوا أحرارًا في فعل ما يرغبون فيه، طالما لا يضرون الآخرين. ويتمسَّك إمانويل كانط بوجود قوانين قسرية تتشكَّل متسقةً مع المعايير الأخلاقية العامَّة التي تحفظ الحرية الفردية. في حين أعطى هيغل *G.W.F. Hegel* الدولة وظيفة إنفاذ القانون من أجل الحرية. ويأتي جون رولز *John Rawls* ليناقش مكانة الإجماع المتقاطع باعتباره أساسًا للقيود اللازمة للحرية. وباختصار، فإن ما يتحدَّث عنه الليبراليون هو أنه إذا كان التراث ينكر الحرية في إطارٍ من القيود المعقولة، فينبغي إذن إصلاح التراث، كما كان الحال مثلًا مع تقاليد الفصل العنصري الذي حرم الأمريكان الأفارقة من الحرية.

---

(٣) لا تحوي العبارة الأصلية كلمة (نبذ)، لكن لا تستقيم العبارة مع مقصد المؤلفَيْن من دونها. [المترجم]

ومن ثمَّ، فإن رؤية الليبرالية المقدَّمة هنا توضِّح سبب اعتبار الليبرالية تاريخًا من زيادة عدد الحقوق التي توفرت لحماية حرية الناس، وتاريخًا للحاجة إلى شمول حقوق أولئك الذين لم تشملهم الحماية بعدُ. يرى هوبز وجوب توفُّر حقٍّ أساسيٍّ في الحرية الفردية، وهو ما يعني السماح للفرد باختيار مهنته ومعتقداته الأساسية. ولذلك يمثِّل الحقُّ في التملُّك همًّا محوريًّا. وبانتقالنا إلى ما بعد هوبز، سنرى أن عدد الحقوق قد امتدَّ ليشمل حقوقًا سياسية، مثل حرية الاعتقاد والتعبير والتجمُّع والفكر، وغيرها. فضلًا عن ذلك، يزداد عدد أولئك الذين تشملهم هذه الحقوق، ليدخل فيهم مزيدٌ من الفئات المحرومة سابقًا. والحقيقة أن تاريخ مجتمعنا (الولايات المتحدة ـ م) يسير على نمط الليبرالية. فقد رأينا قائمة الحقوق تنمو لتشمل ـ بعد الحقوق الأساسية التي تضمنتها التعديلات العشرة الأولى لدستور الولايات المتحدة الأمريكية وحق الخصوصية الذي أقرته المحكمة العليا ـ الافتراضَ المتنامي للحقِّ في الرعاية الصحيَّة والحقِّ في التعليم. وقد رأينا مجال الحقوق يتسع ليشمل فئاتٍ كانت مستبعدةً؛ كالنساء والأمريكان الأفارقة والشعوب الأصلية الأمريكية والمثليين، وغيرهم.

وتُعَدُّ مصلحة الحرية من بين الدلالات الضمنيَّة المهمَّة الأخرى لليبرالية، والتي تحتلُّ مكانةً محوريةً في المشروع الليبرالي، الذي أورثه لنا هوبز بلا شكٍّ. ونعني بذلك أنه في سبيل المطالبة بمجالٍ يسمح للأشخاص بممارسة سلوك أو تبنِّي معتقدات حُرِموا منها قبل ذلك، يُقال إن لدى الأفراد مصلحةً رئيسة في الحرية. وهو ما يعني أن قيمًا أخرى ـ كالاستقلال والخصوصية والمساواة والجماعية ـ مهمَّة بقدر مساعدتها لهذه المصلحة. ولنناقش كلًّا منها على حدة.

يعني الاستقلال أن الأفراد ينبغي أن يمتلكوا حرية اتخاذ القرارات الرئيسة المتعلِّقة بحياتهم، من قبيل اختيار المهنة أو الدين أو الصداقات. فمن دون الحرية، لا يمكن أن يكون هناك استقلالٌ في الاختيار فيما يتعلَّق بقضايا رئيسة مثل هذه. أما الخصوصية، فتشير إلى مجالٍ خارج منال الآخرين أو الدولة، أي فضاء يمكن للأفراد فيه ممارسة حياتهم برغبتهم. والخصوصية في السياق المستخدم هنا، توحي بأن الدولة أو الآخرين يجب أن يسمحوا للأفراد باعتقاد أفكارهم الخاصَّة، وأن تكون لهم مشاعرهم

الخاصَّة، ويدخلون في علاقاتٍ من اختيارهم الخاص دون تدخُّل. والمساواة أيضًا قيمةٌ ذات أهمية خاصَّة في هذا السياق، لكونها تمدُّ جميع المواطنين بحقوقٍ مماثلة، وبالتالي بحرية متكافئة.

وأخيرًا، تؤكِّد الليبرالية على أن حرية الأفراد أهمُّ من الجماعية. لكن لا يعني ذلك تعارض هذه الأخيرة مع الليبرالية، وإنما يعني ضرورة تحديد الصالح العام للجماعة بما لا يضيِّق الخناق على حرية الأفراد. والحقيقة إن قبول الجماعات مقرونٌ بقدر ممارستها معايير تؤدي إلى حريةٍ أوسع.

إن هوبز ـ باعتباره أحد مؤسسي الليبرالية ـ يدافع إجمالًا بتبنِّيه هذه الرؤية عن مصالح طبقةٍ جديدة، هي الطبقة البرجوازية، أو الطبقة الوسطى الجديدة؛ تلك الطبقة التي تعرضت للمدح والقدح. فقد احتفى بها كتَّاب مثل هوبز ولوك وكانط، إذ رآها كلٌّ منهم جيشًا داعمًا للحرية. أما من هاجموها، فقد رأوا أنها لا تهتمُّ في الغالب إلا بالإشباع الذاتي المادي والطمع، رافضة في خضمِّ ذلك احترام كل ما هو مقدَّس. والبرجوازية في نظر جان جاك روسو هي مصدر تقويض الجماعة، وأساس توحُّش الرأسمالية عند كارل ماركس، وأساس التفكير الانصياعي القطيعي عند فريدريك نيتشه.

وإجمالًا، يمثِّل هوبز وسبينوزا ولوك وكانط ـ باعتبارهم روادًا أساسيين لليبرالية ـ سعي عصر التنوير نحو مزيدٍ من تحقيق مصالح المجتمع القائم على تعاليم العقل. فالعقل هو ما يمكِّن الأفراد من أفضل تحديدٍ لأساس الحياة الصالحة. ويشدِّد العقل في هذا الموقف على أهمية الحرية بدفاعه عنها ضد أي شيء قد يقف في طريقها، بما في ذلك التقاليد البالية.

نرغب في هذا الفصل التركيز على البُعْد الخاصِّ بمصلحة الحرية، ونتساءل حول الكيفية التي يجعل بها هوبز هذه المصلحة منسجمةً مع المجتمع المدني بمعنى المجال المستقل. ولهذا الغرض، نوضِّح هنا السياق التاريخي لليبرالية عند هوبز.

فمن ناحية، كان هناك من يرون أن الملك يجب أن يظلَّ القوة السياسية المحورية دون منازع. لكن في المقابل، كان هناك من دفعوا في سبيل مزيدٍ من الاستقلال عن سلطة الملك. ومن بين أسباب اشتعال الحروب الأهلية

الإنجليزية في فترة حياة هوبز وجود نزاع حول مَن يجب أن يُخوَّل سلطة أكبر؛ الملك أم البرلمان. يساند هوبز بالطّبع فكرة الملكيَّة المطلقة[٤] إلا أنه يسند سلطة الملك إلى فكرة وجود عقد اجتماعيٍّ يرضى به الشعب. والشرط الرئيس في هذا العقد أن سبب وجود الحكومة هو حماية حرية الأفراد. وتستخدم الطبقة التجارية النامية هذه الحرية في السعي وراء تحقيق مصالحها في مجتمعٍ تهيمن عليه البنية القروسطية.

إذن، سيخضع الناس في عقد هوبز الاجتماعي الجديد لملكٍ قويٍّ يحكمهم، في مقابل الحرية الشخصية التي يضمنها لهم الملك ويحميها. يرمز العقد الاجتماعي الجديد إلى أن نظام المجتمع القروسطي لم يعد هو الأساس الذي تنطلق منه الالتزامات الاجتماعية. لكن تنشأ هذه الالتزامات من الرغبة في تحقيق الحرية الفردية. ويمثِّل حفظ احترام الفضيلة المدنية أمرًا مركزيًّا في هذه المهمَّة. فما الدور الذي تلعبه الفضيلة المدنية في النظام الذي وضعه هوبز في كتاباته؟ إن الناس عندما يمتلكون حرية تقرير نمط الحياة الأنسب لهم، يتحتَّم عليهم مواجهة صراعاتٍ وخلافاتٍ. لكن يظلُّ من الممكن أن تحيا الطبقات المختلفة التي ترعى مصالحَ متصارعةً في سلامٍ حال إيجاد قواعد مشتركة، أو فضائل مدنية، يمكن أن يتقبَّلها الجميع، ويمتثلوا لها في أثناء إعلاء مصالحهم الخاصَّة. إن الجهود التي بذلها هوبز لإيجاد قواعد من شأنها ضمان الحقوق والحرية، كانت بمثابة اللبنة الأولى للرؤية **الليبرالية** للمجتمع المدني، والتي نناقشها على مدار هذا الباب من الكتاب.

٢ ـ منهج هوبز:

ينبثق منهج هوبز، الذي استخدمه في إرساء القواعد التي توفِّر أساسًا عامًّا للسياسة بين الطبقات المتفاوتة، عن ولعه بعلم الهندسة. كانت الهندسة بمنزلة «العلم الوحيد الذي شاء الله أن يمنحه للجنس البشري حتى الآن»[٥]،

(٤) George H. Sabine, *A History of Political Theory*, (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961).

(٥) Thomas Hobbes, *Leviathan edited by C. B MacPherson, (New York: Penguin Books, 1981), p. 105, I:4.* =

فالفرد فيه يبدأ من مسلَّماتٍ وتعريفاتٍ وبدهياتٍ بسيطة، ثم يستخدم الاستدلال ليبني من هذه المنطلقات البسيطة أنظمةً معقَّدة. يُستخدَم هذا المنهج في تفسير علاقات العالم الفيزيقي، ويعتقد هوبز أنه يمكن دراسة العالم السياسي بالأسلوب نفسه. إلا أن العقبة الوحيدة في سبيل ذلك تتمثَّل في تحديد هذه الفرضيات البدهية الصحيحة البسيطة، التي تشكِّل أساسًا لتفسير السمات العامَّة للسلوك الإنساني. وبمجرَّد أن يجد المرء هذه الفرضيات، يمكنه الانطلاق منها للتحليل وبناء نسق منطقيٍّ للعالم السياسي، يماثل في طبيعته ذلك النسق الذي تقيمه الهندسة للعالم الفيزيقي.

وسعى هوبز إلى بلوغ هذا الهدف بالاستفادة من المنهج الذي استعمله جاليليو[٦]، والمتمثِّل في المنهج التفكيكي ـ التركيبي، وطبَّقه على العالم السياسي[٧]. يستخدم جاليليو هذا المنهج في فهم الحركات المعقَّدة. فأولًا يفترض في الجزء التفكيكي بأن هناك قوىً بسيطةً، لا تُلاحَظ مباشرةً، لكن وجودها وجودٌ خياليٌّ. ثم يفترض أن هذه القوى البسيطة تمثِّل أساسًا ضروريًّا لحركاتٍ أكثر تعقيدًا يريد تفسيرها. وعندما يجمع هذه القوى البسيطة في تركيبٍ واحدٍ مستخدمًا الاستدلال المنطقي، يمكنه تفسير سبب حدوث تلك الحركات المعقَّدة محل الدراسة.

ولاستخدام هذا المنهج في دراسة الجنس البشري، يمكننا البدء بالمجال الكليِّ للسلوك الإنساني كما نعرفه ونسأل: ما هي العناصر الأساسية التي يتشكَّل منها هذا الكلُّ؟ وبحكم استخدامه لهذا المنهج، استطاع هوبز أن يستنتج أنه عند النظر إلى الكل، أو المجتمع ـ باعتباره مركبًا من عدَّة عناصر *composite* ـ سنجده متَّسمًا بحالة حرب. ثمَّ يسأل بعد ذلك عن ماهية العناصر الأساسية لهذا النظام، وكيف تتصل بعضها ببعض لخلق عالمٍ يتَّسم

= لتيسير الرجوع إلى المصادر، نضع الرقم الروماني الخاصَّ بالجزء والفصل. وقد رجعنا في ترجمة بعض اقتباسات المؤلفَين إلى: اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، توماس هوبز، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث؛ كلمة، ٢٠١١م. وهذا الاقتباس في ص٤٤. [المترجم]

(٦) زار هوبز جاليليو عام ١٦٣٦م، وهي الزيارة التي زوَّدته بعنصر رئيس في فلسفته الطبيعية والمدنية، وتمثِّل الفكرة الخصبة التي تشيع في فلسفته كلها، وهي تعميم علم الميكانيكا، والاستنباط الهندسي لسلوك الناس من المبادئ المجرَّدة لعلم الحركة الجديد. [المترجم]

(٧) C.B. MacPherson, "Introduction," in Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 25-30.

بالحرب. وبفهمه عن كيفية تشكُّل هذا الكل، يتسنَّى لهوبز أن يسأل: كيف يمكن إعادة تكوين العلاقات البينية في المجتمع بطريقةٍ جديدةٍ لتفادي الحرب، وتحقيق السلام؟

إذن، فقد كانت أسئلة هوبز واضحةً. أي القوى في العالم الإنساني تساهم في الحرب؟ وكيف يمكن إعادة ترتيب هذه القوى لتحقيق عالم يسوده السلام؟ لا أحد يستطيع أن يعرف عقلية الجنس البشري بشكل يقينيٍّ، لكن يمكننا تخيُّل أو افتراض ماهية القوى المحركة للجنس البشري في ضوء ما لدينا بالفعل من معطياتٍ عن السلوك الإنساني. فإذا كان الواقع يفيد بأن الأفراد معرَّضون للانخراط في حربٍ مع الآخرين، فنحن لدينا ما نستند عليه في تفسير الوضع العام في ضوء ما يمكن طرحه من افتراضاتٍ وحقائق أساسية بدهية يمكنها تفسير هذه الوقائع. فضلًا عن أننا بمجرَّد معرفة لماذا تفضي العلاقات الإنسانية إلى حالة عامَّة من الحرب، سنتمكَّن من تحديد تلك القواعد والمعايير المشتركة التي يجب أن يدعمها الجميع بغرض تحقيق مجتمعٍ ملتزمٍ بالسلام.

وسنتعرض خلال مناقشتنا لحالة الطبيعة *the state of nature* في الجزئية التالية لوصف القوى الأساسية التي تشير إلى احتمال قيام الحرب، وإلى الظروف التي يمكن في ظلِّها تحقيق السلام. وقبل أن نعرج إلى هذه المحاولة، نرى من الأهمية رصد الآثار السياسية العملية لمنهج هوبز. فقد كان على هوبز في مناقشته للمجتمع، أن يواجه بعض الصراعات شديدة الصعوبة. وقد أشرنا بالفعل إلى واحدٍ منها يتعلَّق بدور الملك في علاقته بالبرلمان. ولكن ـ كما سنسهب في الجزئية السادسة من هذا الفصل ـ ثمة خلافات بارزة في مجتمع هوبز حول دور المؤسسات الدينية في علاقتها بكلٍّ من المجتمع والدولة. وبناءً على طبيعة الخلافات السائدة في مجتمع هوبز وعمقها، فقد يبدو أنه لا يوجد أيُّ أساسٍ مشتركٍ يمكن إقامة دور الدولة في المجتمع عليه.

وإذا نظرنا إلى هذا الاستنتاج من منظور أيٍّ من الأطراف المعنيَّة في هذه الصراعات، سنجده مفهومًا وحتميًّا. إلا أن هوبز ـ بلا شكٍّ ـ لا يمكنه قبول هذه النتيجة. فقد آمن بإمكانية العثور على أساسٍ لتجنُّب الحرب في

مجتمعه. ولتحقيق ذلك، يجب اكتشاف وجهة نظرٍ مشتركة تتجاوز ما ساد مجتمعه من تحزب، ليمكن استخدامها في إرساء القواعد المشتركة التي يقبلها الجميع لحفظ السلام. ولذلك يشير هوبز إلى أن أسباب الصراع بسيطة للغاية. ومن ثمَّ، ولأن الأساس الفعلي للصراع بسيطٌ غير معقَّد، فلا تُعَدُّ الخلافات التي تفرِّق الناس في مجملها خلافاتٍ ضخمة، ويسهل تحديد حلولها السلمية. ومن ثمَّ، عندما يفهم الناس أن أساس صراعاتهم لم يعد كامنًا - في حقيقة الأمر - في خلافاتٍ دينية أو فلسفية خاصَّة؛ بل في تفسيراتٍ بسيطة للطبيعة البشرية، سيكون ثمَّة احتمال أكبر أن يجدوا مجموعةً من القواعد المشتركة لتنظيم حياةٍ سياسية واجتماعية يمكن للجميع تقبلها.

في هذه الحالة، ومع فهم الناس للجذور الحقيقية للصراع، يمكنهم الوصول إلى طريقةٍ للتغلُّب - مرة واحدة وإلى الأبد - على الصراع الذي يشمئز منه الجميع. فبدلًا من مجتمعٍ تملؤهُ الحروب والنزاعات، يمكن أن يظهر مجتمع مدنيٌّ جديد ملتزم - باسم حكم القانون - بحماية الحرية الفردية للجميع. وهنا يظهر مذهب جديد للفضيلة المدنية؛ مذهب يُنظر إليه باعتباره أساس دعم مفاهيم الحرية الفردية الخاصَّة، أو حرية الفرد في اختيار نمط الحياة الأمثل له. في الفضيلة المدنية الجديدة، فإن القواعد التي يجب على الجميع قبولها هي تلك التي تُستخدم في تجنُّب أشكال الصراع المدمرة مع استمرار حماية حرية كل فردٍ الشخصية. وفي هذه الحالة، لا تتحدَّد طبيعة الفضيلة المدنية في ضوء الحاجة لتدعيم تصوُّر معيَّن للصالح العام يحدِّد لكل فردٍ مكانتَه الثابتة والدائمة في المجتمع، كما كان الوضع في جمهورية أفلاطون، أو دولة المدينة الأرسطية، أو الشكل القروسطي للمجتمع عند الأكويني؛ بل في المقابل ستتيح الفضيلة المدنية لكل شخصٍ بأن يمتلك حريته في تحديد نمط الحياة الأمثل له. وبالمطالبة بأن يكون لدى الجميع هذه الحرية، تصبح الفضيلة المدنية مذهبًا يدعم نظامًا أخلاقيًّا قائمًا على إعطاء كل فرد الحقوق الأساسية نفسها.

لكن المشكلة الرئيسة التي تعتري أطروحة هوبز هي أن مفهومه للمجتمع المدني يشتمل على دولة في منتهى القوة، تهدِّد الحرية التي تذود عنها رؤيته للمجتمع المدني. وتوضيح الأسباب الكامنة وراء هذا الموقف هو أحد الأهداف الرئيسة لهذا الفصل.

٣ ـ هوبز وحالة الطبيعة:

إذن، ما المصدر الدائم للصراع؟ لتوضيح أسباب الصراع الإنساني، يصف هوبز رؤيته الخاصَّة فيما يتعلَّق بحالة الطبيعة. تمثِّل حالة الطبيعة عند هوبز تصوُّره عن التفاعلات الإنسانية قبل وجود مجتمع منظَّم، وقبل قيام الحكومة، وقبل أن يكون هناك أيُّ شكلٍ من القوانين الرسمية. فهي رؤية تمثِّل وصفَه المتخيَّل عن الحياة الإنسانية، ويبيِّن تصويره لهذه الحالة سببَ حتميَّة الصراع. كما أنه من الممكن أيضًا ـ تأسيسًا على رؤيته هذه ـ أن نفهم كيف سيجد الأفراد حلًّا مقبولًا.

يدفع هوبز بأن الناس في حالة الطبيعة لديهم دافع دائم لتحقيق رغباتهم، ولا يريدون فقط تحقيق رغباتهم الحالية؛ بل هم في حاجةٍ ملحَّة لتحقيق وضعٍ يخولهم تلبية أية رغبة مستقبلية[٨]. فلا يمكنهم تحقيق «عيشة مُرضية» إلا عندما ينجحون في ذلك. فالناس قد يختلفون فيما لديهم من أهواء مختلفة، لكن لأنهم جميعًا يريدون تحقيق هذه الأهواء، يشتركون في الأمل في تحقيق الرضا في حياتهم[٩]. ومع ذلك، فلكي يحرز المرء رغباته، يجب أن يمتلك ما يكفي من «قوة» أو الوسائل اللازمة لذلك، بما يضمن له نيل ما يحتاجه لإشباع هواه. ومن ثمَّ، وتأسيسًا على خلود هذا الوازع لدى المرء لتحقيق رغباته، فإن السعي وراء حيازة القوة يمثِّل مشروعًا متواصلًا «لا يتوقف إلا بالموت»[١٠].

وقد يسأل المرء: لماذا يصبح البحث عن القوة متواصلًا هكذا؟ ولماذا يسعى المرء إلى مزيدٍ من القوة طالما أنه ـ على أية حال ـ قد حاز منها ما يكفي لنيل أهدافه؟ في حالة الطبيعة، يجد الأفراد أنفسهم في وضعٍ لا يمكنهم فيه مطلقًا التمهُّل والاستمتاع بأي شيء أحرزوه بما لديهم من قوةٍ. فهم دائمًا ما يتلفَّتون متسائلين: متى سيُلحق بهم جارُهم الأذى، وما إذا كان سيفعل ذلك؟ وكي يَحُولوا دون وقوع هذا الاحتمال، يشعر الناس دائمًا بالحاجة إلى خلق طرقٍ يكتسبون بها المزيد والمزيد من القوة. وفي أثناء

(٨) Hobbes, *Leviathan*, pp. 160-61, I:11.

(٩) Ibid., p. 161, I:11.

(١٠) Ibid., p. 161, I:11; p. 150, I: 10.

ذلك، يعتري الغرضَ من اكتساب القوة بعضُ التغيير. هم ما زالوا بالطبع في حاجةٍ إلى القوة لاقتناء منافع تمكِّنهم من التمتُّع بالحياة. لكنهم يكتشفون أيضًا أنه من الضروري تأمين القوة في حدِّ ذاتها، بحيث يمكنهم تحرير أنفسهم من الخوف المستمر من أذى الآخرين. فالإنسان كما يقول هوبز: «لا يمكنه أن يطمئنَّ إلى ما لديه الآن من قوة ووسائل تمكِّنه من رغد العيش، دون إحراز المزيد منها»(١١).

هذا بالإضافة إلى أن الخوف من أن يسلب الآخرون ما في حيازتنا، لا بدَّ وأن يخلق حالةً من العنف المتبادل بين الأشخاص. فلو اعتقد كلٌّ منَّا أن أي شيء يملكه قد يسلبه الآخرون، فإنه لن يثق بغيره مطلقًا. ومن ثمَّ، سيظن أن الآخرين يخطِّطون دائمًا لإيذائه. وبالطبع، سيفضي هذا الوضع من انعدام الثقة المتبادلة إلى نشوء بعض الميول المدمرة بين الناس. وهنا «ستتخذ طرق الخصم - في الحصول على رغباته - سبل القتل والقهر، والإطاحة بالآخرين»(١٢)، فالتنافس بين الناس - في حالة الطبيعة - يخلق لدى الناس الحاجة إلى تحقيق المكاسب على حساب الآخرين، واستعمال العنف ضدهم؛ بل كذلك إلى أن «يجعلوا من أنفسهم سادةً على الآخرين وزوجاتهم وأبنائهم وماشيتهم»(١٣). فلا غرو إذن أن نجد الحياة في حالة الطبيعة «وحيدة وبائسة وبغيضة وقاسية وقصيرة»(١٤).

ويبدو أن رواية هوبز لحالة الطبيعة وكأنها تصف أكثر عواقب عقلية السوق تدميرًا على المجتمع المدني. فالناس هنا يتنافسون على الموارد المالية التي تمكِّنهم من حيازة القوة، أو الوسائل المادية لاقتناء ما يمنحهم السعادة والرضا في حياتهم. كان هوبز يضع في ذهنه تأثير السياق السوقي عندما دفع بأن قوتنا باعتبارنا أفرادًا ترتبط بـ«قيمتنا *worth*»، أي «السعر» الذي قد يدفعه الآخرون مقابل خدماتنا. ويمكننا إحراز المزيد من القوة أو وسائل

---

(١١) Ibid., p. 161, I: 11.
اللفياثان، هوبز، م.س.ذ، ص١٠٦.
(١٢) Ibid., p. 161, I: 11.
اللفياثان، هوبز، م.س.ذ، ص١٠٦.
(١٣) Ibid., p. 185, I: 13.
اللفياثان، هوبز، م.س.ذ، ص١٣٤.
(١٤) Ibid., p. 186, I: 13.

تحقيق غاياتنا إذا تمكنًّا من تعزيز قيمتنا، أو السعر الذي يمكن أن نطالب به الآخرين ممَّن يريدون الاستفادة من خدماتنا. لكن قيمتنا تعتمد دائمًا على أحكام الآخرين وحاجاتهم(١٥). فإذا وجد الآخرون أن ما نعرضه لم يعد له أية قيمة، سنفقد قدرتنا على اقتناء ما يحقِّق الرضا والسعادة. والأشخاص الهوبزيون (نسبة إلى هذا النمط من الأشخاص الذي صوَّره هوبز ـ م) ممَّن لا يختلفون عن كثيرٍ من الأشخاص بيننا اليوم، يعيشون دائمًا في خوفٍ من أن يصيروا في نظر السوق بلا قيمةٍ يساهمون بها في المجتمع.

وبناءً على هذه الصورة المركَّبة للجنس البشري في حالة الطبيعة، يصبح من المفهوم الآن لماذا يصير المجتمع عالمًا تحكمه شريعة الغاب، يأكل فيه الذئب أخاه؛ حيث الجميع مشغولون بمحاولة السيطرة وإخضاع الآخر قبل أن يهيمن هو عليه ويُخضعه. إن كان هذا التصوير دقيقًا، فسيبدو من المستحيل بالنسبة إلى الجنس البشري تجنُّب الحرب وتأسيس مجتمعٍ مدنيٍّ. لكن هوبز كان له رأيٌ آخر؛ لأنه إذا ما نظر المرء عن كثبٍ إلى طبيعة العلاقات الإنسانية، سيفهم كيف يمكننا تحويل أساس الصراع بين الناس وحاجتهم المستمرة لإحراز مزيدٍ من القوة، إلى توجُّه يحبِّذ السلام بدلًا من الحرب. فكيف يمكن ذلك؟

قال هوبز إنه على الرغم من حقيقة أن معظم الناس يعتقدون أنهم أكثر تفوقًا من الآخرين، ومن ثمَّ يتصفون بـ «غطرسة فارغة *vain conceit*»(١٦)، فإن معظمنا يحمل في الواقع القدرات والإمكانيات نفسها. لقد جعلت «الطبيعةُ... البشر متساوين في ملكات الجسد والفكر، بحيث إنه وإن وُجد في بعض الأحيان شخصٌ متفوِّق جسديًّا بصورة واضحة، أو يتمتَّع بفكرٍ أسرع من سواه، غير أن الفارق بين رجلٍ وآخر ليس كبيرًا»(١٧). كيف لهذه الحقيقة أن تفسر أساس السلوك المدمر المتغطرس، وتخلق أساسًا لعقد اجتماعيٍّ جديد، يحلُّ فيه التعاون محلَّ الحرب؟ نجيب عن هذا السؤال فيما تبقى من هذه الجزئية.

---

(١٥) Ibid., pp. 151-52, I: 10.

(١٦) Ibid., p. 183, I:13.

(١٧) Ibid., p. 183, I:13.

اللفياثان، هوبز، م.س.ذ، ص١٣١.

يوحي تساوينا في القدرات بتساوينا جميعًا في الأمل بأن نتمكَّن من بلوغ الغايات المُرضية[١٨]. ونتيجة لهذا التساوي في القدرات والأمل، فمن الطبيعي أن يصبح الشخصان اللذان يسعيان إلى الشيء نفسه عدوَّين؛ لأنه من المستحيل أن يحصل كلاهما على الشيء نفسه. وهنا يقول هوبز: «عن هذا التساوي في القدرة ينبثق التساوي في أمل إحراز الغايات؛ ولذلك إذا ما رغب أيُّ شخصين في الشيء نفسه الذي من المحال أن يتمتَّع به الاثنان سيصبحان عدوَّين، وفي سبيلهما إلى إدراك غايتهما... سيحاول كلٌّ منهما تدمير الآخر أو قهره»[١٩].

ومن الراجح أن نسعى جميعًا نحو إخضاع الآخرين والسيطرة عليهم، في عالم تتساوى فيه القدرات وتندر فيه الموارد، حيث لا نجد ما يكفي من الأشياءً التي نرغب في أن يحوزها الجميع. والسبب في هذه الحالة أننا ندرك ذلك الخيط الرفيع بين النجاح والفشل؛ فقد يكون مجرَّد الحظِّ هو ما يميزني باعتباري ناجحًا عنك باعتبارك فاشلًا. فقد وصلت أنا إلى الوظيفة المنشودة التي كان كلانا يسعى إليها، قبل أن تصل أنت إليها؛ ولذلك حصلتُ عليها. ولو كنت أنت وصلتِ قبلي لنِلت أنت الوظيفة لا أنا. فالمشكلة هنا أن ثمة وظيفة واحدة فقط، وهناك شخصان يتنافسان عليها. ولأننا متساوون في القدرة، فإن صاحب العمل لن يكون عليه انتظار الأكثر موهبةً؛ بل سيأخذ من سيسبق إليه. وإدراك أن هذا هو السياق الحقيقي للحياة يدفع الخاسرين إلى الحقد على الرابحين. فالخاسر يشعر أن الرابح إنما يربح فقط بسبب الحظِّ، لا بسبب القدرة. ولأن كلًّا منَّا يعتقد في نفسه بكل «غطرستنا الفارغة» أنه أفضلُ من الآخر، فنحن نعتقد دومًا أننا الأحقُّ بالوظيفة من ذلك الآخر «الأقل جدارة». لذا، نحن حاقدون للغاية، ويدفعنا هذا الحقد إلى معاملة الآخرين بازدراء وعنفٍ.

فضلًا عن كون الشخص الناجح ليس الأفضل فعليًّا، ويعلم أنه محلُّ غيرة الآخرين ممَّن يُضمرون له مشاعر عنيفة، فإنه يصبح قَلِقًا من أن ما اقتناه سيُسلَب منه في وقتٍ ما في المستقبل. نعم؛ لقد نال الوظيفة، لكنه إذا

---

(١٨) Ibid., p. 184, I:13.

(١٩) Ibid., p. 184, I:13.

اللفياثان، هوبز، م.س.ذ، ١٣٢.

تخلّى عن حرصه في أي وقت، ولو لدقيقة واحدة؛ سيُطرد من وظيفته. وهو لا يستطيع الاستلقاء مسترخيًا في المساء أبدًا؛ لأنه دائمًا ما يشعر بعدم الأمان، وأن يفقد كل ما لديه. وفي سياق هذا النظام أيضًا، لا توجد أي معايير للعدالة يمكن أن تُتخذ أساسًا للتخفيف من حدَّة خوف المرء[٢٠].

ومن هنا نجد الناس ـ في هذا الوضع ـ منساقين بفعل الحاجة إلى إحراز تفوقٍ دائم على الآخرين، ونحن على استعدادٍ أيضًا لاستخدام العنف من أجل تنصيبٍ أنفسنا سادةً على الآخرين. إلا أن هوبز دفع بأنه ليس مقدرًا علينا العيش هكذا، ويبدو مرةً أخرى أن السبب الأساسي هو تكافؤنا في قدراتنا الأساسية. فإننا جميعًا مشتركون في مشاعر رئيسة؛ كالخوف من الموت والرغبة في حياة هانئة. «إن الأهواء التي تجعل الإنسان يميل إلى السلام هي: الخوف من الموت والرغبة في الأشياء الضرورية لحياةٍ مريحة»[٢١] تصبح هذه المشاعر مرحلةً رئيسةً بالنسبة إلينا، عندما ندرك أن البحث الدؤوب والدائم عن القوة لدى كلٍّ منّا يهدِّد بتدمير أي أملٍ في سلامٍ اجتماعيٍّ وفي الراحة وفي التحرُّر من الخوف من الموت.

وعند هذه النقطة، يكتشف الناس أن الحرب المتواصلة التي ينخرطون فيها بين بعضهم وبعض، تمثِّل برمتها إضرارًا بخلق الشروط المطلوبة لتحقيق الرخاء. فمع استمرار الحرب لن تكون هناك تنمية صناعية، ولن يزدهر فنٌّ أو تقدُّم معرفيٌّ، ولا تجارة بين الأمم، وهكذا[٢٢]. ومرةً أخرى، قد يبدو أن من أسباب السلام إدراكَ الأفراد عمومًا أنهم يشتركون في مجموعةٍ من التوقعات للحياة، باعتبار ذلك جزءًا من تساوي القدرات الشائع لدى الجنس البشري. فعندما تختلف التوقعات بين الناس اختلافًا كبيرًا، لن يكون هناك أساسٌ يتيح إرساء مجتمع ونظام سياسيٍّ يعمُّه السلام. لكن لا يبدو الأمر كذلك لدى هوبز؛ لأن الناس ترغب دائمًا فيما يؤمِّن رخاءهم ويضمن سعادتهم.

فخوفنا المشترك من الموت، والتزامنا بالسعي للحصول على ما يحقِّق

---

(٢٠) Ibid., p. 184, I:13.

(٢١) Ibid., p. 188, I:13.

اللفياثان، هوبز، م.س.ذ، ص١٣٧.

(٢٢) Ibid., p. 186, I:13

حياةً رغيدةً، يدفعنا جميعًا إلى البحث عن أساسٍ جديدٍ للمجتمع، ويدعمنا عقلنا في هذه المحاولة بتحديد «بنود معيَّنة للسلام، قد يتوافق الناس عليها». وتلك البنود التي يمكن أن يتقبلها الجميع، وترسي دعائم المجتمع المدني الجديد، يُشار إليها باسم قوانين الطبيعة *the laws of nature*(٢٣).

٤ ـ المجتمع المدني عند هوبز: قوانين الطبيعة والفضيلة المدنية:

ما طبيعة العقد الاجتماعي الجديد أو المجتمع المدني الجديد الذي يتضمَّن «بنود السلام» التي يتقبَّلها مواطنو هوبز؟ تدور إجابة هذا السؤال حول الشيء الذي يمكن للجميع إدراكه باعتباره عنصرًا مشتركًا يقبله كلُّ فرد أساسًا للمجتمع. هذا العنصر الرئيس هو الحرية، أو حقُّ كل شخصٍ ـ فرضته الطبيعة أو العقل ـ في استخدام «قوته» ليتجهَّز لأجل «الحفاظ على طبيعته، وبعبارةٍ أخرى الحفاظ على حياته؛ وبالتالي في أن يفعل كلَّ ما يرى ـ بحُكمه وعقله ـ أنه أفضل السبل لتحقيق ذلك»(٢٤) وهنا يحقُّ لكل شخصٍ الحصول على حريته الشخصية، ليرسم مسار حياته وفقًا لأهدافه ورغباته الخاصَّة.

أضف إلى ذلك أن هذا النوع من الحرية لا يمكن تحقيقه ـ حسب هوبز ـ إلا بمراعاة واتباع حدودٍ وقيودٍ معيَّنة في سلوكنا. وبمراعاتنا لهذه القيود المفروضة على حريتنا، فإننا ننتقل من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني. فهذه القيود تدفعنا إلى اتباع قواعد من شأنها المساعدة في تحقيق الأهداف الفردية الخاصَّة التي قد يختارها الأفراد. ولا شكَّ أن الحرية في حالة الطبيعة كانت الحقَّ في كل شيء، وما كان الناس ليتقبلوا أبدًا هذه القيود المقرَّرة في المجتمع المدني. لكن مبدأ حالة الطبيعة الذي يقضي بالحقِّ في كل شيء، أي الحرية دون أي قيود، لا يعني في الواقع إلا حربًا دائمة(٢٥).

(٢٣) Ibid., p. 188, I:13.

(٢٤) Ibid., p. 189, I:14.

اللفياثان، هوبز، م.س.ذ، ص١٣٨.

(٢٥) Ibid., p. 190, I:14.

ولا يمكن استمرار هذا الوضع لو عزم الناس على خلق مجتمع ملتزم بالسلام. وهو الهدف الذي أصبح ضروريًا بسبب الخوف الدائم، وكذلك تهديد الموت المستمر. ومن ثمَّ، يفضي الأمرُ إلى تبنِّي الأفراد قوانين معيَّنة للطبيعة، أو ما يمكن تسميته **الفضائل المدنية**، جاعلين منها أساسًا لإرساء قواعد السلوك لجميع المواطنين في المجتمع. أول هذه القوانين وأكثرها أساسيةً، هو أن جميع الأشخاص يجب أن يسعوا إلى السلام. ومن قوانين الطبيعة أيضًا إمكانية استخدام الأفراد لأية وسائل - وفيها العنف - للدفاع عن أنفسهم من أيِّ ضرر(٢٦). لكن باتباعهم مسار سلوكٍ سلميٍّ لن يضطر الأفراد إلى اللجوء إلى القوة. وفي إثر ذلك، ينتقل الناس من حالة الطبيعة حيث يغلب الميل إلى إيذاء الآخرين، إلى حالة المجتمع المدني(٢٧) حيث يغلب قانون الطبيعة الثاني، الذي ينصُّ على أنه لا يجب على أحدٍ أن يسعى إلى منح نفسه نصيبًا من الحرية أكبر مما يمنحه للآخرين. نجد هذا القانون ملخصًا في الكتاب المقدَّس باعتباره القاعدة الذهبية *golden rule* أو الفكرة التالية: **«عاملوا الآخرين كما تحبون أن يعاملوكم»**(٢٨) "Whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them"(٢٩).

كان ما يدور في ذهن هوبز هنا، هو إطار تعاونيٌّ للمجتمع يتمثَّل جوهره في قبول كل شخصٍ للحاجة إلى التوفيق بين حريته وحرية الآخرين، لأجل ضمان حرية الجميع. وقال هوبز إنه لن يقبل الأفراد القيود المتعلِّقة بحرية الآخرين إلا من أجل «حقٍّ قد فوِّض إليه بالمقابل، أو من أجل خيرٍ آخر

---

(٢٦) Ibid., p. 190, I:14.

(٢٧) Ibid., p. 190, I:14; also see p. 214, I:15.

يقرُّ هوبز أن قوانين الطبيعة التي تحكم السلام هي أساس «مجتمع الدول المدنية».

(٢٨) ورد هذا المثل في «إنجيل متى» (وفق الترجمة العربية من اللغة الأصلية الصادرة عن دار الكتاب المقدَّس) بالنص التالي: «فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضًا بهم؛ لأن هذا هو الناموس والأنبياء». (الإصحاح السابع، الآية ١٢). وفي النسخة الإنجليزية حسب ما جاء في "New" International Version" ورد هكذا: *So in everything, do to others what you would have them do to you, for this sums up the Law and the Prophets.*

كما ورد في «إنجيل لوقا» على النحو التالي: وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا انتم أيضًا بهم هكذا. (الإصحاح السادس الآية ٣١). وفي النسخة الإنجليزية: *Do to others as you would have them do to you.* [المترجم]

(٢٩) Ibid., p. 190, I:14.

التشديد من هوبز.

يأمله من وراء ذلك»[٣٠]. فلن ينصاعَ أحدٌ لمطلب احترام حقوق الآخرين، ما لم يتحقَّق له من امتثاله هذا ضمانٌ لحقوقه وأمنه. وكي نحمل الناس على ذلك، يجب إذن وضعُ شروطٍ تمكِّن جميع الناس من الشعور بأنهم عند فعلهم ذلك فإن مصالحهم الأساسية ـ ومنها حفظ الذات، وتحقيق الرضا ـ لن تتعرض للخطر بأي شكلٍ من الأشكال[٣١] وحينما تُلبَّى هذه الشروط، يصبح كلُّ فردٍ في وضع يمكِّنه من احترام حقوق الآخرين. فالعقد الاجتماعي الجديد ـ كماً صوره هوبز ـ وما ينبثق عنه من رؤية للمجتمع المدني، يشيران بلا شكٍّ إلى مفهوم الاحترام المتبادل، أو الفكرة القائلة إنه عندما يسعى الناس إلى خلق مساحة لمصالح الآخرين، سنجد كل شخصٍ يعمل في سبيل إعلاء حرية الآخرين.

في هذا الإطار التعاوني الذي يوفِّره عقد هوبز الاجتماعي، ستُمهَّد طرقٌ تتيح للأفراد الانخراط في علاقاتٍ من التبادل المشترك. وهنا، يتعاقد الناس مع الآخرين وقتما يتبادلون معهم شيئًا بآخر، كما يفعلون عندما يشترون أو يبيعون شيئًا بالنقود[٣٢]. والعهد صيغة أخرى للعقود، وفيه يعقد شخصان اتفاقًا ما، تُنفذ شروطه في المستقبل[٣٣]. إلا أن فكرة العهد تثير مشكلةً خطيرةً يجب على المجتمع المدني مواجهتها، ألَا وهي: ما الذي يمنع أحد طرفي الاتفاق ـ ولنقل **س** ـ من الحصول على ما يفرضه له الاتفاق، ثم لا يؤدي في الموعد المستقبلي الذي يقرِّره العقد المفروضَ للطرف الآخر **ص**؟ يشير هذا السؤال إلى أن نزعة إخضاع الآخرين لا يمكن أن تُمحى تمامًا من الأفراد، حتى في سياق مجتمع يحكمه القانون الطبيعي. ولا يمكن درءُ هذه المشكلة إلا إن كانت هناك سلَطةٌ عامَّة من شأنها إنفاذ العهود ومعاقبة من لا يمتثل لها.

يقول هوبز:

إذا كان هناك عهد، لا يفي به أيٌّ من الطرفين في الوقت الجاري،

---

(٣٠) Ibid., p. 192, I:14.
اللڤياثان، هوبز، م.س.ذ، ص١٤٢.
(٣١) Ibid., p. 192, I:14.
(٣٢) Ibid., p. 193, I:14.
(٣٣) Ibid., p. 193, I:14.

ولكنهما يثقان ببعضهما البعض؛ فإنه في حالة الطبيعة الخالصة (أي حالة الحرب بين الجميع) يصير هذا العهد باطلًا بمجرَّد وقوع أيِّ قدرٍ من الشكِّ بينهما. ولكن إذا كانت هناك سلطةٌ عامَّة فوق الطرفين قادرة بالحقِّ والقوة على إلزامهما بالوفاء به، فلن يصير العهد باطلًا؛ لأن من يفي أولًا لا يضمن أن الآخر سيفي بدوره بما عليه؛ وذلك لأن قيود الكلام وحدها - دون خوف من قوةٍ ملزمة رادعة - ما هي إلا قيود واهية للغاية فيما يتعلَّق بكبح طموح الناس وجشعهم وغضبهم، وغير ذلك من الأهواء والمشاعر(٣٤).

If a Covenant be made, wherein neither of the parties perform presently, but trust one another; in the condition of meer Nature (which is a condition of Warre of every man against every man,) upon any reasonable suspition, it is Voyd: But if there be a common Power set over them both, with right and force sufficient to compell performance; it is not Voyd. For he that performth first, has no assurance that the other will perform after; because the bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, and other Passions, without the fear of some coercive power.

وبناءً على هذا الموقف، تمثِّل العدالة قانونًا مهمًّا آخر من قوانين الطبيعة. والعدالة هي الفكرة القائلة بوجوب «أن يَفي الناس بالعهود التي قطعوها، وإلا أصبحت العهود بلا جدوى ومجرَّد كلماتٍ جوفاء. وبما أن حقَّ كلِّ إنسانٍ في كل شيء يكون باقيًا، نكون ما زلنا في حالة حرب»(٣٥) والمجتمع العادل هو المجتمع الذي يلتزم فيه الأفراد بعهودهم مع الآخرين، وإن لم يفعلوا فلن يكون هناك أساسٌ لحصول أيِّ شخصٍ على تعاون الآخرين؛ ذلك التعاون الضروري لتحقيق أهدافه وغاياته الشخصية. فضلًا عن أن العدالة غير ممكنةٍ إلا في حالة وجود سلطةٍ عامَّة، أي كيان سياسي أو ما يمكن تسميته بالدولة؛ لديها سلطة إكراهية تحمل الناس على الوفاء بوعودهم(٣٦). ففي غياب الدولة التي يمكنها إنفاذ الاتفاقات، سينقلب

---

(٣٤) Ibid., p. 196, I:14.
اللفياثان، هوبز، م.س.ذ، ص١٤٦.
(٣٥) Ibid., p. 201, I:15
اللفياثان، هوبز، م.س.ذ، ص١٥١.
(٣٦) Ibid., p. 201-02, I:15

المجتمع على عقبيه عائدًا إلى حالة الطبيعة، أو حالة الحرب المستمرة.

إضافة إلى ما ذُكر، فقد أشارت مناقشة هوبز للقانون الطبيعي إلى أنه فضلًا عن السلطة العامَّة التي ينبغي على كل فرد احترامها، ثمة صيغ أو أشكال أخرى من الفضيلة المدنية (أو قوانين الطبيعة الأخرى) تفيد في حماية حرية كل شخص. فعلى سبيل المثال، على الناس أن يبدو امتنانًا عندما يعطيهم الآخرون شيئًا دون مقابل(٣٧). فقد راود هوبز أملٌ في خلق ثقافة مدنية لا ينظر الناس فيها إلى بعضهم البعض باعتبارهم أعداء محتملين. ويساعد الامتنان في تحقيق هذه الغاية؛ لأنه يطلب من الناس أن ينظروا إلى مانحي الهبات أو الهدايا باعتبار أنهم يتصرفون بوازعٍ من النوايا الحسنة(٣٨). فإن كنَّا نرفض دائمًا افتراض النوايا الحسنة لدى مَن يهبوننا العطايا، فلن يكون هناك أساسٌ لإشاعة الثقة أو حسن النوايا بين الناس. وفي هذا الإطار، يجب أن نُظهر للآخرين فضيلة «التودُّد»، أو فكرة «جهاد الفرد ليوفِّر للآخرين حاجاتهم»(٣٩). ستمكِّن هذه الفضيلة الناسَ من فهم وتقبُّل هذا التنوع الهائل من المصالح والحاجات التي تشكِّل المجتمع. كما يتوجَّب على الأفراد أن يتعلَّموا التسامح مع الآخرين فيما مضى من آثام، وأن يتغلَّبوا على إغواء الانتقام على الأخطاء الماضية، وإلا لن يعمَّ السلام(٤٠). بالإضافة إلى أن الناس لن يتمكَّنوا من ضمان حالة السلم في المجتمع، إلا عندما يتفق الجميع على التعامل مع الآخرين باعتبارهم نظراءَ لهم. وما انتهاك هذا المبدأ إلا رذيلة الكِبْر(٤١). ولحفظ أوضاع المساواة، يجب أن يتجنَّب الأفراد «الغطرسة» أو الميل إلى محاباة أنفسهم بما لا يمنحونه للآخرين من حقوق(٤٢). بل على الجميع أن يعترفوا بالحقوق الأساسية التي تخصُّ كل فرد، مثل الحق في «حكم جسمه، والاستمتاع بالهواء والماء والحركة وطرق التنقل من مكانٍ إلى آخر، وكل الأشياء الأخرى التي لا

(٣٧) Ibid., p. 209, I:15

(٣٨) Ibid., p. 209, I:15

(٣٩) Ibid., p. 209, I:15.

التشديد من هوبز.

(٤٠) Ibid., p. 210, I:15.

(٤١) Ibid., p. 211, I:15.

(٤٢) Ibid., p. 211, I:15.

يستطيع الإنسان من دونها أن يعيش، أو أن يعيش جيدًا»[٤٣].

تشير القوانين إلى أنه يتوجَّب على الناس تعلُّم التعامل العادل مع بعضهم البعض، وإلا فسوف يلجؤون إلى العنف في حلِّ خلافاتهم. لكن عندما يتعامل الناس تعاملًا عادلًا، ستُحل الخلافات بطرقٍ ووسائل سلمية؛ كاللجوء إلى قضاة أو محكِّمين محايدين. وبمراعاة هذا الالتزام، يحتفظ الناس باحترام القانون الطبيعي أو الفضيلة المدنية المتمثِّلة في «الإنصاف *equity*»[٤٤]. ولتحقيق الإنصاف ـ وفيه عدالة توزيع الموارد الأساسية كالأملاك ـ يتطلب الأمر وجود مزيدٍ من القوانين الطبيعية أو الفضائل المدنية تتعلَّق بالطريقة التي تُقسَّم بها الملكيات وتُفَضُّ بها النزاعات بين المواطنين.

أما فيما يتعلَّق بالملكية، فيرى هوبز أن ثمة قوانينَ طبيعيةً تتعلَّق بالتمييز بين الملكيَّة الخاصَّة والعامَّة. ففيما يخص الملكيَّة العامَّة، فإن المنافع التي لا يمكن تقسيمها يجب أن تُترك على المشاع، ولا يجب إنكار حقِّ أي أحدٍ في الحصول عليها. كان هوبز يتحدَّث وفي ذهنه الحاجات الأساسية المطلوبة لتحقيق الحياة، كالهواء الذي نتنفَّسه والماء الذي نشربه، وهكذا. لكن بالنسبة إلى الأشياء التي لا يمكن تقسيمها، ولا التمتُّع بها على المشاع، فمن الضروري إيجاد طريقة عادلة لتوزيعها. وفي هذه الحالة، يقصد هوبز الملكيةَ الخاصَّة. أشار هوبز إلى أن هذه الملكيَّة الخاصَّة يجب أن تُوزَّع بالقرعة؛ إذ يؤمن كل شخصٍ بأن ثمة فرصًا عادلة في الحصول على نصيبه منها. ومبدأ التوزيع بالقرعة لا يختلف في شيء عن المفهوم الخاص بأن المنافع التي لا يمكن للجميع التمتُّع بها على المشاع، يجب أن تُوزع على أساس منح الحق في الشيء للشخص الذي حازه أولًا[٤٥].

أضف إلى ذلك أنه في المواقف التي تنشب فيها خلافاتٌ في الرأي بين الأفراد، ويقعون في إشكالية تحديد ما الجائز قانونًا من الأفعال، نجد قانونًا

---

(٤٣) Ibid., p. 212, I:15.
اللفياثان، هوبز، م.س.ذ، ص١٦٠.
(٤٤) Ibid., p. 212, I:15.
(٤٥) Ibid., pp. 212-13, I:15.

طبيعيًّا يقضي بأن يسلِّم المواطن بعدم استطاعته أن يكون حكمًا محايدًا في مسألة هو طرف فيها. ومن ثمَّ، فعلى كل فردٍ أن يضع ثقته بطرفٍ ثالثٍ محايد ـ هو الدولة بلا شكٍّ ـ يمكنه التصرف بالعدل والإنصاف تجاه كل فرد(٤٦).

وإن أصبحت قوانين الطبيعة جزءًا طبيعيًّا من النظرة العامَّة لكل مواطن، فإنه سيحترم حقوق الآخرين بوازعٍ من إرادته الشخصية. ولكن الحقيقة أن الناس لن يعتنقوا هذه الفضائل ما لم توجد «رهبة من قوةٍ ما تجبرهم على الالتزام بها»؛ ذلك لأن هوبز كان يؤمن بأن قوانين الطبيعة تناقض «أهواءنا الطبيعية التي تحملنا على التحيُّز والغرور والانتقام، إلخ»(٤٧) ويأمل هوبز في أن يُحيِّد هذه الأهواء القوية، ويخلق مجتمعًا قائمًا على القواعد العادلة لقوانين الطبيعة، عن طريق تأسيس دولة قوية تتمثَّل وظيفتها الوحيدة في استخدام قوتها لإعلاء هذه القوانين. وكما يقول: «إن العهود بغير السيف، ليست سوى كلمات»(٤٨) ومن ثمَّ فالدولة في مجتمعٍ مدنيٍّ يجب أن يكون لها سيف. لكن ـ كما سنستعرض في الجزئية التالية ـ سنجد أن سلطة الدولة متروك لها أن تنمو حتى ينتهي بها الأمر إلى أن تصبح مهدِّدةً للحرية التي يسعى المجتمع المدني إلى حفظها.

٥ ـ دور الدولة وبنيتها:

كيف يمكن خلق ما سماه هوبز الكيان السياسي **commonwealth** أو اللڤياتان المتمثِّل في السلطة الحاكمة، المهيمنة بالقوة لتوفير السلام والحماية في مجتمعٍ مدنيٍّ(٤٩)؟ يقول هوبز إن الكيان السياسي، أو ما يمكن تسميته أيضًا بالدولة، إنما يتحقَّق عندما يتفق جميع أعضاء الجماعة على وضع السلطة الخاصَّة بحكم الجماعة في يد رجلٍ واحد، أو مجلسٍ واحد من الرجال. وبذلك، يتفق الجميع على الامتثال لإرادة سلطةٍ واحدة. وفعل الموافقة الذي من شأنه تحقيق دولة ذات قوة عظيمة تحفظ السلام، وتحمي

---

(٤٦) Ibid., p.213, I: 15.
(٤٧) Ibid., p.223, II:17.
(٤٨) Ibid., p.223, II:17.
(٤٩) Ibid., pp. 227-28, II:17.

المجتمع من الأعداء الخارجيين، يدلُّ عند هوبز على قاعدة أو أساس للوحدة الاجتماعية، القائمة على دخول كل فردٍ في اتفاقٍ مع الآخرين بالسماح لسلطة حاكمة واحدة فقط في المجتمع[٥٠]. وفي سبيل ذلك أشار هوبز إلى أن الأمر سيبدو وكأن كل فردٍ قال للآخرين:

«أنا أخوِّل هذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، وأتخلَّى له عن حقي في أن يحكمني، شرط أن تتخلَّى له أنتَ عن حقِّك وتُجيز أفعاله بالطريقة عينها»[٥١]. والدولة، أو الكيان السياسي والمسمَّى أيضًا بصاحب السيادة *Soverign*، تحوز قوةً سياديةً على المواطنين ممَّن يطلق عليهم الرعيَّة *subjects*، وسنستخدم مصطلحي الدولة وصاحب السيادة بالتناوب[٥٢].

"I Authorise and give my Right of Governing my self, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give they Right to him, and Authorise all his Actions in like manner. " The state of commonwealth, also called the sovereign, is vested with sovereign power over the citizens who are called the subjects. We use the words state and sovereign interchangeably.

هل لهذه الموافقة أن تمنح الدولة ـ أو صاحب السيادة ـ سلطةً غير محدودةٍ على المواطنين؟ بالتأكيد، يدَّعي هوبز أن لا؛ لا تملك الدولة سلطةً غير محدودة. فقد بدا أن هوبز يشير في حقيقة الأمر إلى أن مهامَّ الدولة محدَّدة بطريقة من شأنها الحدُّ من سلطتها. فما مهامها تلك؟ بناءً على رؤيته فيما يخص القانون الطبيعي، سيكون على الدولة أن تتبع الطريق الذي يُعلي من شأن العدالة والإنصاف. وهي في ذلك ستضع على رأس أولوياتها حماية حقوق المواطنين. ومن ثمَّ، فإن فعل قبول خلق سلطة سيادية، إن كان يعني شيئًا، فهو يعني بوضوحٍ أن المواطنين لا يفعلون ذلك إلا بشرط حماية

(٥٠) يرى هوبز ـ بعكس أرسطو ـ أن المجتمع السياسي ليس واقعة طبيعية، فهو بالنسبة إليه «الثمرة الاصطناعية لميثاق إراديٍّ ولحساب مصلحيٍّ». وتقوم السيادة على عقد، ومع ذلك ليس الأمر في العقد بين الملك ورعيته، بل بين الأفراد الذين قرروا أن يكون لهم ملكٌ. فهو بدلاً من أن يحدَّ من السيادة، نراه يؤسِّسها على عقد. انظر: جان توشار، ص٢٦٢. [المترجم]

(٥١) Ibid., pp. 227, II:17

(٥٢) Ibid., pp. 228, II:17

الدولة لحقوقهم(٥٣) وفي سبيل هذا، سيكون على الدولة ـ في أثناء حكمِها بين المواطنين في نزاعاتهم، أو في سعيها إلى إنفاذ العهود بين المواطنين ـ أن تسمو فوق السياسة وتسعى إلى إصدار قراراتٍ عادلة ومحايدة وملزِمة للجميع. وفي كل الحالات، يجب على الدولة إنفاذ القانون بقوةٍ متساوية مع الجميع. ولتحقيق هذه المهام، لا يمكن للدولة أن تسمح لنفسها بأن تصدر أعمالها عن مصلحةٍ خاصَّة دون أخرى، وإلا ستُستغَل السلطة العامَّة في إعلاء مصالح ضيقة خاصَّة، وفي هذه الحالة لا يمكن صيانة حقوق الجميع.

لكن الدولة الفعلية التي يصفها هوبز، تبدو وكأنها تقارب مهمتها الرئيسة بحماية الحقوق الأساسية. إذ يرى هوبز أن الدولة سلطةٌ صاحبة سيادة على المواطنين، وأن هذه السلطة كائنةٌ في يد ملكٍ واحد أو جمعية من نواب المواطنين. وهنا، وبمجرَّد أن يعطي المواطن موافقته على أن يخضع للملك (أو الجمعية) لا يمكن له ـ بغير إذن الملك (أو الجمعية) ـ أن يستعيد السلطة بغرض نقلها إلى شخص آخر(٥٤). وكذلك لا حقَّ له في الثورة. ويقول هوبز إن «الاعتراض على أيةٍ قرارات أو مراسيم [للدولة] يعني أن المواطن يتصرف على نحوٍ مناقضٍ للعهد الذي أقرَّه بنفسه، ومن ثمَّ فهو تصرف غير عادل»(٥٥). وفي هذا الإطار، فإن المواطن الذي تقتله الدولة لمحاولته تقويض السيادة هو على الحقيقة «من أقرَّ لنفسه العقاب»(٥٦) لأنه على أية حال، طالما وافق الفرد على أن يخضع لحكم صاحب السيادة، فقد وافق على الامتثال لسلطته.

ولكن إلى أي مدى نحن ملتزمون تجاه صاحب السيادة بالخضوع لحكمه بموجب ما أبديناه من موافقة؟ يرى هوبز أننا تحت التزاماتٍ شديدة تحدُّ من سلوكنا بشكلٍ صارم. إذ لا يحقُّ للرعية في الواقع ولو مجرَّد اتهام السلطة بالخطأ. فبمجرَّد أن تؤسَّس الدولة، فإنها تعمل بكامل سلطة من فوَّضها إياها؛ أي الشعب. فإذا ارتكبت الدولة المفوَّضة من الشعب بأسره

---

(٥٣) On this point, see Frank M. Coleman, *Hobbes and America: Exploring the constitutional Foundation*,·Toronto: University of Toronto Press, 1977), p. 91.

(٥٤) Hobbes, *Leviathan*, pp. 228-29, II:18.

(٥٥) Ibid., pp. 231-32, II:18.

(٥٦) Ibid., p. 229, II:18.

خطًا ما، فلا يجب أن يلوم الشعب إلا نفسه[٥٧]. وعلاوة على ذلك، فإن للدولة الحقَّ في إقرار ما يُسمح للمواطنين باعتناقه من العقائد والآراء، ولا يُسمح بالوجود لأي عقيدةٍ تهدِّد السِّلم العام في المجتمع[٥٨].

تشير هذه الرؤية إلى أنه من الوارد أن تتعاظم سلطات الدولة فيمكنها ممارسة سلطة غير مقيَّدة، وبذلك تهدِّد حقوق المواطنين. وكذلك لا توجد قيودٌ مؤسسية من شأنها منع الدولة من اتخاذ هذا المسار. فعلى سبيل المثال، دفع هوبز بأن كلًّا من السلطة التشريعية والسلطة القضائية، وجميع السلطات التنفيذية المعنيَّة بالحرب والسلام، ستنحصر في يد جهة سيادية واحدة[٥٩] وكما رأينا، قد توضع هذه السلطات في يد شخصٍ واحد كالملك، أو في يد جمعية من المواطنين[٦٠] وفي أيٍّ من الحالتين، يدعو هوبز إلى توحيد الحكم؛ إذ تكون سلطة الحكم إمَّا للمجلس وإمَّا للملك، وليست لكليهما. وهو ما يشير إلى أنه من الخطأ أن يتقاسم السلطةَ نمطان من الحكم، وبناءً على ذلك لم يكن من الوارد أن يدعم هوبز ما هو سائد في عصرنا الآن من مفهوم الفصل بين السلطات. فالنتيجة الوحيدة للفصل بين السلطات هي حكومة منقسمة، والحكومة المقسمة لا تعني في نهاية الأمر إلا العودة إلى حالة الحرب.

لأنك إذا ما أقمت سيادتين، وكان لدى كل فردٍ مُمَثلون، سيكون عليهما بمعارضتهما بعضهما البعض تقسيمُ السلطة، التي لا تتجزَّأ (إن كان للناس أن يعيشوا في سلام)، ويعني ذلك انتكاس المجموعة إلى حالة الحرب، وهو ما يناقض الغاية التي تشكَّلت من أجلها كلُّ سيادة[٦١].

For that were to erect two Sovereigns; and every man to have his person represented by two Actors, that by opposing on another, must needs divide that Power, which (if men will live in Peace) is indivisible: and thereby reduce the Multitude into the condition of Warre, contrary to the end for which all Sovereignty is instituted.

---

(٥٧) Ibid., p. 232, II:18.

(٥٨) Ibid., p. 233, II:18.

(٥٩) Ibid., pp. 234-35, II:18.

(٦٠) Ibid., p. 237, II:18.

(٦١) Ibid., p. 240, II:19.

وفي كل الأحوال، تمثِّل الحكومةُ الشعبَ، فإذا كان التمثيل من خلال فردٍ واحدٍ تكون الحكومة ملكيةً، وإذا كان من خلال جمعية عمومية تكون ديمقراطيةً، وعندما تكون الجمعية جزءًا من الشعب فقط تصبح الحكومة أرستقراطيةً(٦٢) وقد فضَّل هوبز الملكية لعدَّة أسبابٍ: **أولها** أنه رأى الملكَ هو الأقدر على فهم المصلحة العامَّة وبلورتها والعمل على تحقيقها. وليس للملك مصلحةٌ في إيذاء مواطنيه؛ لأن سلطته مرهونةٌ بتقدُّمهم ورخائهم(٦٣) **ثانيًا**: لن يصغي الملك إلا إلى الخبراء، ومن ثَمَّ هم الأقدر على تقديم إسهاماتٍ فعَّالة في حلِّ المشكلات العامَّة، في حين أن الجمعية تمتلئ بمن يكْمُن اهتمامهم الأول في ثرواتهم، لا في الأعمال القائمة على أساس معرفة المصلحة العامَّة(٦٤). تشير هذه المقارنات إلى أن الملك ـ بخلاف الجمعية ـ لا يسعى وراء محاباة هذه الطبقة أو تلك؛ بل كل ما يجب عليه فعله هو اتخاذ القرار الأنسب مستخدمًا أفضل ما لديه من معلومات. ومن ثَمَّ، يمكنه الاحتفاظ باتساق توجُّه السياسات بمرور الزمن(٦٥).

وفي المقابل، يتوجَّب على الجمعية السعي إلى إرضاء العديد من المصالح المتباينة، لكلٍّ منها تصوُّره المختلف لمعنى الصالح العام. ولأنها لن تنجح دائمًا في تحقيق ذلك، فإنها تعرِّض نفسها والمجتمع بأكمله لاحتمال الحرب الأهلية(٦٦). ويرفض هوبز المشكلة الرئيسة التي تعتري الملكيَّة، وهي وصول المتملِّقين أحيانًا إلى حاشية الملك. وذلك لأنه رآها لا تعدو كونها مجرَّد نوعٍ من الإزعاج الموجود في جميع أشكال الحكومات(٦٧)، وعند مقارنةٍ هذه المشكلة بما في الملكية من ميزات، تبقى الملكية بجلاء أفضل أشكال الحكم في عين هوبز.

أما من يخشون سلطة الدولة، فيرد عليهم هوبز بأن الدولة لا يمكن أن تأمر أحدًا بقتل نفسه أو تشويه جسده؛ بل إن صاحب السيادة إن حقَّق مع

---

(٦٢) Ibid., p. 239, II:19.

(٦٣) Ibid., pp. 241-42, II:19.

(٦٤) Ibid., p. 242, II:19

(٦٥) Ibid., p. 242, II:19

(٦٦) Ibid., p. 243, II:19

(٦٧) Ibid., p. 243, II:19.

شخص ما، فهو ليس مجبرًا على تجريم نفسه(٦٨). لكن قد يتساءل أحدنا اليوم: بمجرَّد أن تمتلك الدولة كلَّ هذه السلطات التي منحها إياها هوبز، فما القاعدة الحقيقية التي تحمي المواطنين من إساءة استخدام الدولة لسلطتها؟ لا يهتمُّ هوبز بالإجابة على سؤالٍ كهذا، لكنه يهمنا نحن. قد يبدو في هذا الصدد أن إحدى المنافع التي يوفرها مفهوم فصل السلطات أنه يوفِّر للمواطنين طرقًا متنوِّعة للوصول إلى السلطة. إذ يمكن لهؤلاء المواطنين الاستفادة من إمكانية الوصول هذه عبر المشاركة في وضع الخطَّة السياسية، أو التأثير في قرارات الحكومة بصدد قضايا معيَّنة في هذه الخطَّة. لكن هوبز في رفضه فصل السلطات، يتجه ناحية خلق دولة تحرم المواطنين من فرصة معارضة سياساتها. يا له من موقفٍ مثير للسخرية يقع فيه المواطنون؛ إذ تلك الدولة نفسها تنشأ في الأساس من موافقتهم!

هناك العديد من الانعكاسات المهمَّة لرؤية هوبز عن دور الدولة على تصور المجتمع المدني. فكما رأينا، يحمي المجتمع المدني عند هوبز الحرية عن طريق حفظ مكانة بعض الفضائل المدنية كالعدالة والامتنان وتوفير الحقوق للجميع. وسيكون للدولة دور رئيس في إعلاء هذه الفضائل، وينبع دورها الأساسي - عند هوبز - من عدم ثقته في قدرة الناس على حفظ الالتزام بالفضيلة المدنية بمحض إرادتهم، فقد آمن بأن الأفراد لن يفعلوا ذلك إلا عندما تجبرهم الدولة على التمسُّك بمعايير مدنية مشتركة عن طريق الترهيب.

لكن بناءً على هذه الرؤية، هل سيكون هناك مجال مستقلٌّ من الجماعات التطوعية التي تمثِّل مصدًّا ضد اعتداء الحكومة على الأفراد؟ لا شكَّ في أن الفضائل المدنية كالامتنان والعدالة واحترام الحقوق يمكنها تحقيق هذا المجال المستقل. لكن لماذا؟ لأن هذه الفضائل أو القيم تسهم في بناء مجتمع يبدي فيه الأفراد الاحترامَ المتبادل تجاه الآخرين أو الالتزام بصيغة تتيح ترك مساحة للآخر، أيًّا كان اختلاف هذا الآخر. وإحدى الطرق المهمَّة لبلوغ هذا الهدف هي خلق المجال المستقل الذي يحمي الحرية الفردية من اعتداء الحكومة. ولكن حتى إن كان هذا المجال المستقل يمثِّل

---

(٦٨) Ibid., p. 296, II:21.

لدى هوبز شيئًا يمكن تحقيقه، فسيكون هذا المجال في حالة توتُّر مع دولة تتمتَّع بسلطاتٍ واسعة لن يتمكَّن الأفراد فيها من تحدي قراراتها. لا شكَّ أن هذا التوتر لن يقضي بالضرورة على إمكانية وجود مجالٍ مستقل، لكنه قد يصعِّب مهمَّة تحقيقه. ومعالجة هوبز للدين تجلِّي هذه المشكلة الخاصَّة برؤيته للمجتمع المدني أيما جلاء.

٦ ـ الكيان السياسي المسيحي:

كان تأسيس كنيسة إنجليزية إثر الانفصال عن روما بمنزلة انتداب للملك ليكون رأس الكنيسة. فالمفترض ألَّا تشكِّل الكنيسة والدولة عالمين متمايزين؛ بل من الواجب أن يشكِّلا معًا وحدةً مشتركة[٦٩] وقد اعتقد مؤيدو هذه الرؤية أنه من الواجب أن نعلي من شأن الحياة الدينية، لا وفق منظور الأكويني عبر كنيسة كاثوليكية تحتضن الجميع؛ بل عن طريق حكومة قومية تحكم كنيسة قومية. وفي تلك الحالة، سيكون الملكُ والبرلمان ـ حيث يتيح له الملك المشاركة في تلك الأمور ـ هما المحدِّدين للمذاهب والمعتقدات الدينية[٧٠].

بالطبع قوبل هذا المنظور بمعارضة بعض الجماعات؛ إذ واجهت الكنيسة المسيحية الأنجليكانية أو الإنجليزية مطالبَ من جماعاتٍ دينية كالكاثوليك والكالڤنيين (يُطلق عليهم أيضًا المشيخيون *Presbyterians*) والمستقلين، إذ أراد كلٌّ منهم استقلال كنائسه عن الدولة وتدخلاتها. فقد دافع الكاثوليك عن الاستقلال الروحي عن الدولة، حتى يمكنهم الاعتراف باختصاص البابا في الأمور الدينية[٧١]. ورفض الكالڤنيون أن يرأس شخص علمانيٌّ[٧٢] كنيستهم، ونادوا بانفصال الكنيسة عن الدولة؛ ولكن ليس بمفهومنا المعاصر الذي يجعل من الدولة مؤسسةً علمانية، ليس من شأنها دعم أو إعلاء ديانة معينة؛ بل اعتقدوا بضرورة التحرُّر من تدخُّل الدولة؛ كي يقروا المذاهب الخاصَّة بحياة أخلاقية ودينية، وتوقعوا من الدولة أن تجعل

(٦٩) Sabine, *A History of Political Theory* pp. 438, 441-42.

(٧٠) Ibid., pp. 441-43.

(٧١) Ibid., p. 443.

(٧٢) المقصود هنا أي شخص من خارج الإكليروس. [المترجم]

هذه المذاهب إلزامية[٧٣]. أما المستقلون فقد دفعوا أيضًا بضرورة عدم التدخُّل في الشؤون الدينية، سواء من قِبل الدولة أو الكنيسة القومية، حتى يمكنهم بناء جماعاتهم الدينية الخاصَّة. وكما يقول سابين، فقد أراد المستقلون ترسيم أساقفتهم وترسيخ أنفسهم باعتبارهم «رابطةً طوعيةً من المؤمنين من ذوي الآراء المتشابهة»، ولم يرغبوا كالمشيخيين في أن تروِّج السلطةُ المدنية لمعتقداتٍ دينية معيَّنة بين المتدينين بمذاهب ودياناتٍ أخرى. تبنَّى المستقلون عقيدة التسامح الديني، وكان يجب تطبيقها عليهم وعلى المخالفين لهم؛ لكن في الممارسة، كانوا أكثر تسامحًا مع أنفسهم أكثر من الآخرين[٧٤].

لقد دفع هوبز بأهمية وجود كنيسة قومية، وبأن السيادة المدنية التي قد تكون للملك أو المجلس ـ كما أشرنا آنفًا ـ يجب أن تكون لديها سلطةٌ على حياة المجتمع الدينية. والحقيقة أن الكنيسة يجب أن تخضع لسلطة صاحب السيادة المدني، الذي يمكنه وضع قوانين مرتبطة بكلا العالمين؛ عالم الحكومة وعالم الدين[٧٥]. ومن ثمَّ، فصاحب السيادة المدني يمكنه تحديد نوع التنظيم والترتيب الكنسي الذي سيكون مسؤولًا عن الحياة الدينية في المجتمع؛ وأيًّا كان التنظيم المختار لتوجيه الحياة الدينية، فلا بدَّ أن يدرك أن لصاحب السيادة المدني السلطةَ العليا *supreme authority* على شؤونه. فعلى سبيل المثال، يمكن لصاحب السيادة المدني أن يُلزم الدولة أجمعها باعتناق المذهب الكاثوليكي، ولكن إن فعل ذلك يجب أن يظلَّ البابا تحت سلطة صاحب السيادة المدني. أو عندما يقيم صاحب السيادة المدني كنيسةً مركزيةً برئاسة «قسٍ أعلى أو مجلس من القساوسة»، يحتفظ صاحب السيادة بسلطة كاملة على الكنيسة. فيظل متحكمًا في تعيين شارحي الكتاب المقدَّس، وتحديد المناصب والسلطات الخاصَّة بشؤون الكنيسة، وتحديد

---

(٧٣) Ibid., pp. 443-44.

(٧٤) Ibid., pp. 445-46.

(٧٥) رأى هوبز أن الدولة «إكليركية، ومدنية» في الوقت نفسه. وأية سلطة روحية لا تستطيع أن تعارض الدولة. فليس بمقدور أحدٍ أن يخدم سيدين. والملك ليس فقط أداةً الدولة، بل الكنيسة أيضًا؛ إنه يمسك باليد اليمنى السيف وباليد اليسرى عصا الأسقفية. وهكذا تثبت قدرة الدولة، وأيضًا وحدتها. ولا مكان للهيئات الوسيطة، أو الأحزاب، أو التكتُّلات. جان توشار، ص٢٦٢. [المترجم]

كيفية فرض الضرائب على الناس لدعم الكنيسة[٧٦]؛ بل ربما يحدِّد صاحب السيادة المدني أيضًا العقيدة الدينية، بنيَّة تقديم العقائد المساعدة على حفظ السلام في المجتمع، ويمكنه أيضًا تعيين القساوسة[٧٧].

إن مسوِّغ هذه الرؤية هو «قوانين الله»، التي لا تزيد شيئًا في رأى هوبز عن قوانين الطبيعة. وتقضي أحد قوانين الطبيعة الرئيسة التي تقرها «قوانين الله» بأنه على الأفراد ألَّا ينتهكوا «أمر طاعة صاحب السيادة المدني» الذي أقرَّه المواطنون بموافقتهم. يعني هذا أن قوانين الله سمحت لصاحب السيادة المدني بأن يكون السلطة الأساسية ليس فقط فيما يخص القانون المدني؛ بل أيضًا فيما يتعلَّق بالعقائد الدينية وإدارة الكنيسة. ومن ثمَّ، على المواطنين بحكم «قوانين الله» طاعة تعاليم الكتاب المقدَّس حيثما يمتدُّ سلطان صاحب السيادة المدني[٧٨].

وعليه، يتضح أن لصاحب السيادة المدني وحده تحديد أسس الحرمان من الكنيسة *excommunication*، وأسس الخلاص *salvation*. ولكن أي العقائد يضعها صاحب السيادة المدني لدى هوبز في هذه الشؤون؟ أولًا: يرفض هوبز التسليم بإمكانية حرمان المسيحي المؤمن الممتثل لقوانين كيانه السياسي. وبعبارةٍ أخرى، إن الشخص المؤمن بالمسيح حرٌّ من أية مخاطر تهدِّده بالحرمان من الكنيسة[٧٩]. يعني ذلك أن للسلطة المدنية الحقَّ في الحدِّ من أي جهدٍ للكنيسة يهدف إلى حرمان مسيحيٍّ مؤمن. وكي يحصل المرء على الخلاص، فإن كلَّ ما يحتاجه هو المحافظة على فضيلتين مدنيتين في غاية الأهمية: الإيمان بالمسيح، والتمسُّك بالقانون المدني في السلوك اليومي في المجتمع. وكان من الممكن أن يصبح التمسُّك بالقانون المدني أساسًا كافيًا للخلاص، لولا حقيقة الخطيئة ورجحان انتهاكنا إيَّاه أحيانًا نظرًا لنقصنا. ونظرًا لهذا الضعف الإنساني، والأمل في الخلاص الأبدي، فإننا نبذل أفضل ما في وسعنا عندما نسعى إلى «غفران» خطايانا، وهو ما يمكن أن نناله عند تمسُّكنا بالإيمان بالمسيح[٨٠].

(٧٦) Hobbes, *The Leviathan*, pp. 575-76, III:42.
(٧٧) Ibid., pp. 567-68, III:42.
(٧٨) Ibid., p. 612, III:43.
(٧٩) Ibid., p. 450, III:42.
(٨٠) Ibid., pp. 610-11, III:43.

إن هوبز في دفعه بسموِّ الدولة المدنية على الشؤون الدينية، لا ينكر أهمية الحياة الدينية؛ لكنه يشير إلى أنه في هذا المجتمع المدني الذي سيعاد تشكيله، يجب أن يكون الدين خاضعًا للسيطرة المدنية. ففي هذا النظام، سيكون على جميع المسيحيين المؤمنين أن يحملوا جميعًا التزامًا بالمحافظة على القانون المدني، ومبادئ القانون الطبيعي للمجتمع المدني، وهي المبادئ التي تضمن احترام الحرية الفردية. فالحياة الدينية عندما توضع في علاقتها المناسبة مع الدولة، يمكنها المساعدة وقتها في حفظ المجتمع المدني الجديد والحرية الفردية التي يبشِّر بها.

لكن في الوقت نفسه، ولأن السلطة المدنية ـ حسب هوبز ـ ستحدِّد محتوى الحياة الدينية، فإن الدولة عنده ستعيش دومًا في توتُّر مع أية منظماتٍ دينية تسعى إلى الاستقلال عن قبضتها. ووفق هذا النوع من العلاقة بين الدولة والمجتمع، فإن خلق المجال المستقل المكوَّن من جماعاتٍ تستقلُّ عن الدولة بحيث تتمكَّن من ممارسة منهجها وفق مذاهب تقرِّرها بذاتها، قد يُثبط في بعض المجالات، ويُرفض في مجالات أخرى. ولذلك ما كان هوبز ليدعم بقوةٍ مجتمعًا مدنيًّا يحتوي مجالًا مستقلًّا لمجموعاتٍ من شأنها الوقوف مصدًّا كابحًا في وجه سلطة الدولة.

٧ ـ الردُّ والتعقيب:

يجب ألَّا يُفهم أن هوبز يقلِّل من أهمية الحرية الفردية عندما نتحدَّث عن صعوبة تكوين مجالٍ مستقلٍّ في مجتمعه المدني. بل في الواقع، يقنعُ هوبز بالتأكيد بأن أحد أهداف فكره هو حماية الحرية الفردية على يد هذه الدولة التي نادى بها. ويزعم هوبز أن نظامه سيوفِّر للأفراد كلَّ ما يرغبون فيه ويحتاجون إليه من حرية خاصَّة. وقتئذ سيُمنحون القدرة على تحديد خياراتهم فيما يتعلَّق بالحياة التي يريدون عيشها. وقد وُضِعت القوانين لإزالة العقبات من طريق الحرية، لا لتصبح عائقًا أمامها. ولهذا السبب نفسه ـ على سبيل المثال ـ يتمكَّن الأفراد من الحياة بأية طريقة يريدون عندما تصمت القوانين(٨١). ولأن القوانين قد وُضِعت للوصول بالحرية الشخصية إلى أقصى

(٨١) Ibid., p. 271, II:21.

مداها، فإنها لا تملي على الناس كيفية عيش حياتهم في كثيرٍ من مجالات الحياة. هذا النهج ضروريٌّ للغاية إن أردنا أن يتمكَّن أناس ذوو مشارب متباينة وقيمٍ مختلفة من ممارسة هذه القيم في سلام.

ومع ذلك، تظلُّ بعض المشكلات قائمةً في رؤية هوبز. فقد يدَّعي البعض أن عدم حصول الأفراد على الحرية إلا إن سمحوا بقيام دولةٍ مطلقة السلطة، هي مقايضةٌ بشعة. قد يردُّ هوبز على ذلك قائلًا إن الحكومة قبل كل شيء ـ وخاصةً حكومته ـ تقوم على موافقة الرعية على الخضوع لنظام معيَّن. وفي تلك الحالة، تعمل الدولة في إطار بعض الحدود المهمَّة؛ ذلك لأنها لا تفعل إلا ما مكَّنها المواطنون من فعله. وهنا، نجد بالفعل أن هوبز يتبنَّى مبدأ موافقة المواطنين على الحكومة، لكن بمجرَّد الموافقة على الخضوع لحكومة هدفها الرئيس حماية الحريات والحقوق، يبدو الحال وكأنَّ الناس مجبورون على التنازل عن حقِّ الطعن فيما تقوم به الدولة من سياساتٍ لا يوافقون عليها. وإذا كان الحال هكذا، فكيف سيتمكَّن المواطنون من حماية تلك الحقوق التي فوَّضوا الدولة من أجلها، والتي قد تقرِّر ألَّا تصونها تحت ادعاء تدعيم سلطتها وتقويتها؟

السؤال إذن: هل في إمكان هوبز أن يحافظ على وعده بتأمين الحرية، عندما تكون الدولة بتلك القوة التي أقامها عليها؟ قد يجيب هوبز بأن كلَّ ما حاول فعله هو إقامة دولة عادلة وموضوعية، يمكنها إنفاذ القانون لصالح الجميع، ومنع ظهور حالة الحرب مرةً أخرى. وإن نجحت في ذلك، فستُكفل الحرية والحقوق المتساوية للجميع. ولو كان بيننا اليوم لزعم أن الدولة الحديثة ـ كما هي الآن ـ غالبًا ما يُنظر إليها باعتبار أنها أخفقت في أن تكون قوةً منصفةً ومحايدةً في المجتمع، وتعمل على حماية الحقوق للجميع. وقد يدفع هوبز أيضًا بأن الحكومة الحديثة القائمة في الغالب على الفصل بين السلطات وتوفير الفرص للجميع لتحقيق مصالحهم تسقط عاجزةً عن تحقيق حتى الأهداف الأساسية لمواطنيها. ففي الدولة الحديثة، تدعو الحكومة العديد من أصحاب المصالح الخاصَّة ـ كل منهم بوجهة نظره الخاصَّة عما هو خيِّر ـ كي يدخلوا الحكومة ويتكتَّلوا معًا لأجل مناصرة أهدافهم الخاصَّة. ومع كل هذه المصالح المختلفة التي تدفع في سبيل غاياتها الذاتية، تصبح الدولة عاجزةً عن تحقيق سياساتٍ عامَّة وواسعة

وتصبُّ في مصلحة الجميع. وأهمُّ ما في هذا أن الدولة تعجز حتى عن تحقيق السياسات التي تحمي الحريات الفردية والخاصَّة لكل شخصٍ.

والشيء الذي قد يؤجِّج هذا الاحتمال ـ حسب هوبز ـ هو وجود اتجاه لدى كل مواطن من عامَّة الناس، نحو التفكير في أنه يمكنه أن يكون المحدِّد الوحيد لما هو حقٌّ وعادل.

ومن منطلق هذا المعتقد الخاطئ، سيكون للبشر سهولة المناقشة فيما بينهم، وطرح أوامر الدولة على بساط البحث، بُغية إطاعتها أو عدم إطاعتها لاحقًا، وفقًا لما يعتبرها منطقهم الخاص مناسبًا(٨٢)

From this false doctrine, men are disposed to debate with themselves, and dispute the commands of the Common-wealth; and afterwards to obey, or disobey them, as in their judgements they shall think fit.

وقد رأى هوبز أن لو كان هذا المبدأ مقبولًا في حالة الطبيعة، فإنه غير مقبولٍ في مجتمع مدنيٍّ. فالحقيقة أن هوبز يعتبر هذه الرؤية مبدأً مسمَّمًا يوهن المجتمع المدني(٨٣). فكيف يضعف الكيان السياسي بفعل نشاطٍ من هذا النوع؟ في المقام الأول يجب أن يتمثَّل المعيار الوحيد للصواب والخطأ في القوانين التي يقرها الكيان السياسي؛ ولكن عندما يعتقد الناس أنهم قادرون بأنفسهم على تحديد الخير من الشر، فهم سيتناقشون مع بعضهم البعض حول قرارات الدولة، ويقرِّرون ما إن كانوا يرغبون في طاعتها أم لا. وهنا سيستنتج هوبز بلا شكٍّ أنه عندما يدخل الناس في نقاشاتٍ من هذا النوع، فهم يبحثون عن إعلاء مصالحهم الذاتية بنيَّة كسب الدولة في صفهم. لكن في هذه الحالة، لن تصبح الدولة الحكَم العدلَ المحايد بين المصالح كما كان يأمل هوبز. فعندما يكون صاحب السيادة قويًّا ومستقلًّا وصوتًا فعَّالًا في سبيل العدل والإنصاف، لن يتسنَّى للمصالح الخاصَّة أن تستولي على السلطة العامَّة وتستخدمها من أجل أغراضها الخاصَّة.

لكن هل هوبز على حقٍّ؟ هل على المواطنين أن يكونوا على هذه

---

(٨٢) Ibid., p. 365, II:29.
اللفياثان، م.س.ذ، ص٣٢٠.

(٨٣) Ibid.

الدرجة من الاستعداد ليمنحوا الدولة سلطةً مطلقةً بهذا الشكل بغرض الحصول على الحرية الشخصية والحماية من تدخلات الآخرين، كما يعرض هوبز؟ لنتذكَّر أن حتى واقعية مكيافيلي كانت مخفَّفةً بصيغة جمهورية مختلطة من الحكومة تحمي الحرية بتجنُّب تركيز السلطة في أيدي قلَّة من الناس. سننتقل الآن إلى سبينوزا ثم إلى جون لوك؛ إذ يتحدَّى كلاهما مزاعم هوبز حول المجتمع المدني ودور الدولة بطرائق جديدة بالبحث.

مراجع وقراءات مقترحة

Baumgold, Deborah. *Hobbes's Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Coleman, Frank M. *Hobbes and America: Exploring the Constitutional Foundation*. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

Condren, Conal. *Thomas Hobbes*. New York: Twayne Publishers, 2000.

Flathman, Richard E. *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*. Newbury Park, CA: SAGE, 1993.

Kavka, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

MacPherson, C. B. "Introduction". In Thomas Hobbes, *Leviathan*. Edited by C. B. MacPherson. London: Penguin Books, 1981.

-*The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Martinich, A.P. *Hobbes*. New York: Routledge, 2005.

Shelton, George. *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes*. New York: St. Martin's Press, 1992.

Skinner, Quentin. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Spragens, Thomas A. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Lexington: University Press of Kentucky, 1973.

Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Sullivan, Vicke B. *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republican England.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Wolin, Sheldon S. Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory. *Berkeley: University of California Press, 1970.*



الفصل الثامن

بنديكت سبينوزا والديمقراطية الليبرالية

١ ـ مقدمة:

يُعَدُّ بنديكت سبينوزا[١] (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧)، المولود في أمستردام لأسرة يهودية فرت إلى هولندا هربًا من محاكم التفتيش في البرتغال، أحدَ روَّاد الديمقراطية الليبرالية ذات الأساس العلماني. وقد وضع رؤيته للديمقراطية الليبرالية لينشر بين المواطنين الاستخدام الحرَّ للعقل ليكون أساسًا لإصدار أحكامهم حول الأمور الشخصية والعامة. وعلى هذه الأرضية يجعل من حماية حرية الفكر والتعبير محورًا لتصوُّره للدولة الديمقراطية الليبرالية. يرفض سبينوزا ـ بناءً على معتقد الحرية هذا ـ جميع ممارسات فرض الآراء على المواطنين، سواء وظفتها الدولة أو الكنسية. وفي المقابل، يرى أنه ينبغي على الدولة حماية استخدام المواطنين الحر المنطلق للعقل في تشكيل آرائهم في الأمور السياسية والدينية والاجتماعية[٢]. فيقول سبينوزا: «إن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الكائنات العاقلة إلى حيواناتٍ أو دُمى؛ بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمانٍ تامٍّ، بحيث يتسنَّى لهم أن يستخدموا عقولهم استخدامًا حرًّا دون إشهارٍ لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع، وبحيث يتعاملون معًا دون ظلمٍ أو إجحافٍ. فالحرية إذن هي الغاية الحقيقة من قيام الدولة»[٣].

---

(١) بنديكت، أو باروخ سبينوزا. [المترجم]

(٢) Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, translated by R. H. M. Elwes, (New York; Dover, 1951),p. 258.

يقول سبينوزا إن الدولة «لا يمكنها مطلقًا منع الناس من تشكيل أحكامهم وفقًا لفِكرهم. . .»

(٣) Ibid., p. 259.

فضلًا عن ذلك، فإن رؤية سبينوزا للسياسة العادلة تصور أن الأغلبية في نظام ديمقراطيٍّ يجب أن يكون لها السلطة العليا، لكنه يرى أن هذا لا يشكِّل خطورةً على الأقلية لأن جميع المواطنين يُمنحون مساواةً مدنية كاملة. وفي هذا السياق فحسب، يمارس الناس الاستخدام الحرَّ لعقلهم، لا تمنعهم عن ذلك الانفعالات المصمَّمة لنفيه. ويؤيد الأمرَ نفسه العديدُ ممَّن يدافعون في الساحة السياسية المعاصرة عن مشاركة المواطنين في حكومتهم باسم توسعة الديمقراطية، كما في حركة احتلوا وول ستريت *Occupy Wall Street* والهجوم الصارخ على الإنفاق غير المحدود في الحملات الرئاسية السياسية. والآن، إلى سبينوزا.

قبل مناقشة نظريته السياسية بمزيدٍ من التفصيل، سنقدِّم لمحةً سريعةً عن السياق التاريخي الذي يساعدنا في تفسير عزم سبينوزا على دعم الديمقراطية الليبرالية العلمانية.

٢ ـ خلفية تاريخية:

أدت محاكم التفتيش في القرن السادس عشر، التي أُجبر الناس فيها ـ بين يدي الجلادين غالبًا ـ على إثبات إخلاصهم للكنيسة الكاثوليكية أو تجرع مرارة الموت، إلى فرار يهود كثيرين من إسبانيا والبرتغال إلى مناطق أخرى من العالم. وقد فرَّ والد سبينوزا مهاجرًا إلى أمستردام، حيث كان يُسمح لليهود ـ بخلاف معظم الأماكن في أوروبا ـ بالعيش في سلام، طالما أنهم يمارسون ديانتهم في الأماكن الخاصَّة بهم. وإلا يصبح ذلك انتهاكًا للرؤية البروتستانتية الكالفنية في ذلك الوقت، التي كفَّرت اليهودية لعدم إيمانها بألوهية المسيح(٤).

وفي أثناء تلك الفترة، كانت هناك قوتان سياسيتان رئيستان تتنافسان على حكم هولندا. دافع الفريق الأول ـ المكوَّن من أسرة وليام الثاني أوراني *House of Orange*، والكنيسة البروتستانتية الكالفنية الرسمية ـ عن نظام شبه ملكي بحكومة مركزية قوية. وسعى الفريق الآخر ـ المكوَّن من اتحاد أقاليم يبحث كل منها عن ضمان سيادته ـ إلى تكوين جمهورية. اعترض

Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) ,p. 85. (٤)

الجمهوريون على تركيز سلطة الحكومة في شخصية شبه ملكية، ونادوا بدلًا من ذلك بنظامٍ يوزع السلطة عبر الأقاليم المختلفة في المجتمع[٥]. وبالإضافة إلى الصراع حول شكل الحكومة، كان هناك نزاع حول التسامح الديني، وكان الاختلاف حول هذه القضية يسير بالتوازي مع الانقسام بين الملكية والجمهورية. فداعمو الملكية ـ الكالڤنيون المتشدِّدون ـ لم يقبلوا مأسسة مبدأ التسامح الديني في المجتمع بأكمله، وفضَّلوا بدلًا من ذلك «دولةً منظمةً لاهوتيًّا» كما يقول ستيڤن نادلر[٦]. ومن الناحية الأخرى، كان «المجمعيون *Collegiants*»، الذين تألفوا من مجموعاتٍ مختلفة من المؤمنين المسيحيين المتحرِّرين من الكنيسة البروتستانتية التقليدية، أحدَ المؤيدين الرئيسين للجمهورية، وقد عارضوا فرض مذهب دينيٍّ على المواطنين من قِبل طبقة كهنوتية تدعمها الدولة[٧]. فالناس ـ بالنسبة إلى المجمعيين المتسامحين دينيًّا ـ لا يحتاجون إلى الكنيسة الهولندية البروتستانتية الرسمية لتخبرهم معنى الكتاب المقدَّس. لكنهم ـ بتأمُّلهم ونقاشهم مع الآخرين في وضعٍ يتساوى فيه الجميع ـ يمكنهم تحديد ذلك المعنى من تلقاء أنفسهم. ودعمًا لهذه الرؤية، اعتقدوا أن المسيحية الحقيقية تستند ـ كما قال نادلر ـ على «حبِّ الإنسان لأخيه الإنسان. . . وطاعة الكلمات الأصلية ليسوع المسيح، دون وساطة أي شرح لاهوتيٍّ [ومن ثَمَّ دون تأويل أي كهنوتٍ رسميٍّ تابع للدولة]»[٨].

جاء التزام سبينوزا بالتسامح الديني متسقًا إلى حدٍّ كبير مع المجمعيين. فهو يعتقد أن الكنيسة المدعومة من الدولة تستخدم الخوف لشلِّ العقل، وبذلك تحرم المواطنين من حريتهم في صياغة أحكامهم الخاصَّة وتأييدها علنًا. والحقيقة، كما يقول سبينوزا في مقدمة كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** A Theologico-Political Treatise، أن «غطاء الدين الخادع» ـ الذي لا يمثِّل له أكثر من مجرَّد خرافة؛ إذ لا يمكن إثباته بالوقائع أو تسويغه بالعقل ـ غالبًا ما يستخدم لـ«خداع الرعايا، وإخفاء الخوف الذي يُخضِعهم»[٩].

(٥) Ibid., p. 259.

(٦) Ibid., p. 85.

(٧) Ibid., pp. 139 and 85.

(٨) Ibid., p. 139.

(٩) Spinoza, *A Theologico- Political Treatise*, p. 5.

٣ ـ الفلسفة والدين:

لا يمكننا على أية حال أن نفهم ـ بناءً على ما ذُكر ـ أن سبينوزا يعترض على الدين؛ لأن الدين في نظره يمثِّل مع الفلسفة جزءًا أساسيًّا من ثقافةٍ كريمة. وفي تدعيمه هذه الرؤية يسعى إلى إثبات علاقة التكامل بين الدين والفلسفة. يرى سبينوزا أن التعاليم الأخلاقية للكتاب المقدَّس يمكن أن تتلخَّص في الالتزام بمعاملة الآخرين معاملة خيِّرة، وكذلك لا ينبغي استبعاد هذه التعاليم بسبب أنها تنبثق عن نصوصٍ دينية يقبلها الإيمانُ غالبًا باعتباره مناقضًا العقل. وأساس هذا الحكم أن سبينوزا ـ الذي يعتمد على العقل في تحديد الحقيقة، ومن ثمَّ يكرِّس نفسه للتفلسف ـ يدفع بأن التعاليم الأخلاقية للعقل منسجمةٌ بلا شكٍّ مع الدروس الأخلاقية الخاصَّة بالتراث الإنجيلي؛ إذ يسعى كلاهما إلى إعلاء فكرة «الإحسان إلى الجيران»(١٠).

ولكن يظلُّ مستحيلًا فهمُ بنية الطبيعة من خلال النصوص الإنجيلية. فهذه المهمَّة متروكةٌ للعقل، وللفلسفة بالعقل. فالفلسفة ـ بخلاف التراث الإنجيلي الذي يتواصل عبر الإيمان والاعتقاد ـ تستخدم العقل لفهم بنية الطبيعة وقوانينها. ومن ثمَّ، تمثِّل الفلسفة بتميُّزها عن مناهج الاستكشاف الأخرى المسارَ الأكمل للمعرفة(١١). فما الذي تجلِّيه لنا الفلسفة حول الإله؟ إن الله عند سبينوزا مرادفٌ للنظام الكامن في الطبيعة، والذي يعرفه الإنسان بالعقل. وفي هذا يقول نادلر إن الطبيعة عند سبينوزا تمثِّل وحدة كلِّ ما يشكِّلها من صفاتٍ، ولأن الله هو «السبب الراسخ [أي الكامن] والمستدام لكل ما هو موجود» في الطبيعة؛ إذن فإن «الطبيعة هي الله»(١٢). ومن ثمَّ، يخبرنا سبينوزا في كتابه **الأخلاق** Ethics أن استيعاب وحدة الطبيعة دائمًا ما يكون «مصحوبًا بفكرة الله السبب»(١٣). وكذلك، يجلبُ هذا الفهم شعورًا بـ«المتعة» قبل أن يكشف لنا العقلُ الحقيقةَ. ولا يقتصر هذا السرور على أن

---

(١٠) Ibid., p. 261; also p. 184.

(١١) للاطلاع على تناول رؤية سبينوزا للفلسفة في سعيها لمعرفة الطبيعة، انظر:
Roger Scruton, *Spinoza*, (New York, Oxford University Press, 1986), pp. 67-79; Stuart Hampshire, *Spinoza. (London: Faber and Faber, 1956), pp. 12-16, 67-73.*

(١٢) Nadler, *Spinoza*, p. 187.

(١٣) Spinoza, *The Ethics*, translated by R. H. M. Elwes, (New York: Dover Publications, 1955), p. 263.

يكون أساسًا لـ«**حبٍّ معرفيٍّ لله**»[١٤]؛ بل إنها ومن خلال هذا الحبِّ تصبح أيضًا أساسًا لرفض مشاعر ـ كالحسد والغيرة ـ تهدِّد فرص تحقيق مجتمعٍ كريم[١٥].

وحبُّ الله عند سبينوزا ـ نظرًا لكونه يناهض عواطف الكره ـ إنما يمنح انفتاحًا على تلك العواطف التي تحقِّق للبشر حياةً كريمةً باعتبارهم مواطنين أحرارًا يعيشون في ديمقراطية. وعن كيفية تحقيق ذلك، فإن الناس أولًا يصبحون أصدقاء يتفاعلون مع بعضهم البعض «بحرارة حبٍّ متبادلة»، وهي عاطفة تمكِّن الناس من «نفع بعضهم بعضًا»[١٦]. فضلًا عن ذلك، فإن من يتصرف من الناس تجاه الآخرين بهذه الطريقة، هم «أشخاص أحرار» يهدي العقلُ حياتَهم جميعًا. ومن فكرةِ أن الناس يهديهم العقل، فإنهم يخلصون إلى نتيجة مفادها أن ما هو خير لاستدامة الصداقات بين المعارف، ينبغي أن يكون في الوقت نفسه وبالدرجة نفسها صالحًا لخلق أساسٍ لجميع العلاقات بين الناس الأحرار في المجتمع، بمن فيهم الأصدقاء والأغراب على السواء. والحقيقة أن هذا الالتزام المتبادل بحفظ الحرية هو الذي يدفع الأحرار إلى استخدام عقولهم للإبداع، ومن ثمَّ وضع أنفسهم تحت نظامٍ من القوانين التي بموجبها يُطلَب من الجميع الالتزام بالمعايير والقواعد الخاصَّة بالمواطنة الصالحة. وفي هذا الوضع، يضمن العيش وفقًا لـ«ما يمليه العقل» للمواطنين حماية «الحقوق العامَّة للمواطنة» و«الحرية الأعظم» التي وفَّرتها هذه الحقوق[١٧]. ومن ثمَّ، تفتح معرفةُ الطبيعة، التي تطابق معرفة الله عن طريق مقاومة عواطف الكره كالحسد والحقد، البابَ للصداقة المرتبطة ارتباطَ تكاملٍ بالمواطنة الديمقراطية واستخدام عقل المرء وحريته وتطويرهما.

ومع ذلك، كانت رؤية سبينوزا الفلسفية عن الدين تنطوي على رؤى خاصَّة بالمعتقد الديني بعيدة كل البُعْد عن الانسجام مع مؤمني عصره. وفي الواقع، تُنكر رؤية سبينوزا الدينية ـ في دفعه بأن معرفة الله هي نفسها «معرفة قوانين الطبيعة المحايدة» ـ أن الله ينبغي أن يُنظر إليه باعتباره يملك صفاتٍ

---

(١٤) Spinoza, *Ethics*, p. 263. التشديد في النص الأصلي.

(١٥) Ibid., p. 256.

(١٦) Ibid., p. 234.

(١٧) Ibid., p. 235.

يناشدها الناس - بالصلاة - من أجل المساعدة والقوة[١٨]. ونظرًا لأن المفاهيم المسيحية واليهودية للدين كانت قد عزت هذه الصفات إلى الله، فقد كان سبينوزا مختلفًا مع أسس هاتين العقيدتين؛ ومن ثمَّ رفض المذهب الديني السائد في عصره. والأكثر أهمية في هذا، أنه وقف في صراع مع الدولة التي ضمَّنت هذا المذهب في القانون. وعليه، مُنِعت كتاباته السياسية والفلسفية، ولم يكن قادرًا قطُّ على نشر أعماله باسمه طوال حياته.

إذن، يجب أن يُستخدم مصطلح **التنوير -** عندما يُستخدم في هذا السياق - بوصفه يرمز إلى مقاومة سبينوزا القوية للمذاهب الدينية المفروضة من قِبل الدولة، والتي تنافي الاستخدام الحر والطليق للعقل. والديمقراطية التي يفضِّلها سبينوزا، لا يمكن أن تُرى إلا باعتبارها خطوةً متقدِّمة تبتعد عن فترةٍ «مظلمة». إذن، ثمة صلة مباشرة في نظر سبينوزا بين استخدام العقل لتمييز المعرفة - باعتباره مبدأً أساسيًّا من مبادئ التنوير والعلم الحديث - وتحقيق المواطنة الديمقراطية.

٤ - العقد الاجتماعي لدولة ديمقراطية:

ينطلق سبينوزا في بناء تصوُّره عن الدولة من رؤية منظِّري العقد الاجتماعي في عصره، التي مفادها أن الأفراد في حالة الطبيعة - ذلك الزمن المُفتَرَض قبل اختراع المجتمع المدني - يتمتَّعون بحقٍّ طبيعيٍّ في جميع الموارد التي تضمن لهم أكبر قدر من السلطة على الآخرين يمكنهم تحصيله لأجل تحقيق رغباتهم[١٩]. ومن ثمَّ، فإن حالة الطبيعة عند سبينوزا تشبه قرينتها عند هوبز. إذ تعني مكانًا للصراع المتواصل يوجِّهه حضور «القوة» الدائم، والشعور بأن أيَّ شخصٍ يعيق طريق المرء هو عدوٌّ تجب هزيمته[٢٠]. ولا شكَّ إذن في أن الخوف وعدم اليقين يسودان حالة الطبيعة. وللتغلُّب على هذه الظروف، يقرِّر الأفراد عبر اتفاقٍ متبادلٍ أن يعيشوا معًا في توافقٍ مع شروط العقد الاجتماعي أو «الميثاق» الذي يحمي حقوق الجميع. وفي هذا الوضع، فإن العقل هو ما يحكم ظروفهم، لا «القوة

(١٨) Nadler, *Spinoza*, pp. 186-87.

(١٩) Spinoza, *A Theologico- Political Treatise* p. 200.

(٢٠) Ibid., pp. 201-2.

والرغبة»[٢١]. وهنا وبالاتفاق المتبادل، يترك الأفراد حالة الطبيعة ويشكِّلون مجتمعًا مدنيًّا، حيث «يتمتَّع الجميع ـ باعتبارهم كلًّا ـ بكافة الحقوق التي تنتمي طبيعيًّا إليهم فرادى»[٢٢].

ومن هنا وبصياغة «ميثاق» جديد للتخلُّص من عدم اليقين المرتبط بحالة الطبيعة، يبني الأفراد حالةً جديدةً بسلطتها الخاصَّة[٢٣]. لكن هل ستُستخدم هذه السلطة للأغراض المذكورة والمتفق عليها في العقد الاجتماعي؟ إن الواقعية المكيافيلية لدى سبينوزا تثير حقيقة أن وضع السلطة في أيدي أي أحد ـ حتى لو كانت النوايا الحسنة هي الموجِّهة لاستخدام السلطة ـ دائمًا ما يثير القلق حول ما إذا كانت ستُستخدم استخدامًا جيدًا أم سيئًا. وفي مواجهة هذه الحالة من عدم اليقين، يجب على الناس التفكير في الخيارات المطروحة أمامهم والاختيار من بين البدائل، معظِّمين أفضل المنافع، ومتجنِّبين أدنى الشرور في الوقت نفسه[٢٤]. وفي هذه الحالة، يختار الناس العقد الاجتماعي الجديد؛ لأنه يمثِّل الأمل في أن الدولة الديمقراطية ستستخدم السلطة فيما يتماشى أكثر مع الحاجات الماسة للناس، أكثر مما يكون الأمر في غياب مثل هذا العقد.

لكن لماذا ينبغي أن نعقد أملًا كهذا على عقد اجتماعيٍّ يتبنَّى الديمقراطية؟ لِمَ لا يكون العقد الاجتماعي أكثر تماشيًا مع صيغة الحكم المطلق التي اقترحها هوبز؟ كانت إجابة سبينوزا أن «الديمقراطية تتوافق مع الحرية الفردية»[٢٥]. وبقوله هذا، يتَّضح لنا أن سبينوزا يجعل الهدف الرئيس للمجتمع الكريم هو تحقيق الحرية، لا مجرَّد الأمن، كما يعتبر البعض أنه كان هدف هوبز. والديمقراطية هي أفضل حماية للحرية.

والسبب الرئيس في ذلك أن الديمقراطية تؤسس السلطة الحكومية على الالتزام بضمان استخدامها في الأغراض العامة الضرورية لدى الأغلبية. لكن ما الذي يمنع الأغلبية من تأسيس نظام طغيانيٍّ لنفسها ينكر حقوق الأقلية؟ الإجابة عند سبينوزا أن كل المواطنين يساعدون في تشكيل الأغلبية، ومن ثَمَّ

---

(٢١) Ibid., pp. 202-3.

(٢٢) Ibid., p. 202.

(٢٣) Ibid., p. 203.

(٢٤) Ibid., p. 203.

(٢٥) Ibid., p. 207.

عندما تتحدَّث الأغلبية فإنها تتحدَّث باسم كل مواطن. وهنا يمكن بالطبع لأقليةٍ ما أن تزعم إخفاق الأغلبية في تمثيل حاجاتها تمثيلًا مناسبًا. لكن حتى عند حدوث ذلك، فلأعضاء الأقلية الحق دائمًا في إقناع الأغلبية باحتواء توجهاتهم. فكما يقول سبينوزا، لا يتنازل الأفراد في النظام الديمقراطي عن «الحقوق الطبيعية بهذا الإطلاق»، أو بمعنى آخر، لا يتنازلون عن سلطتهم في حكم أنفسهم تنازلًا كاملًا يجعلهم لا يملكون «أي صوتٍ في الشؤون [العامَّة]»(٢٦). وما يتيح للأقلية إمكانية مناشدة الأغلبية لإجراء تغييراتٍ في نزعتها، هو أن كلَّ مواطنٍ يتمتَّع بالمساواة السياسية والمدنية مع غيره من المواطنين(٢٧). ولا يُحرم أيُّ شخصٍ من حريته السياسية أو المدنية، بصرف النظر عمَّا قد تكون عليه سياسة الأغلبية. ومن ثمَّ، لكل شخصٍ الحق في تغيير مواقف الأغلبية والقدرة على ذلك.

ولدعم هذا الموقف، يسعى سبينوزا ـ كما أشرنا في بداية الفصل ـ إلى منح الناس فرصة تحقيق الاستخدام الحر لعقولهم في البتِّ في كلا الأمور الشخصيَّة والعامَّة. ومن أجل هذا، يجب إتاحة حرية تامَّة للفكر والتعبير، وهو أمر محوريٌّ سنتناوله في مناقشتنا لجون ستيوارت مِل في الفصل الرابع عشر. فمع حرية الفكر والتعبير، لا يضطر المواطنون إلى الانصياع في آرائهم للسلطات الدينية أو السياسية المهيمنة؛ بل يعتمدون على أحكامهم الخاصَّة النابعة من عقولهم هم. وعلاوةً على ذلك، ونظرًا لأن الاستخدام الحرَّ للعقل يتطلَّب بيئةً يصغي الناس فيها إلى رؤى متنوِّعة، ويسعون إلى أفضل ما فيها من أطروحات، يصل الأفراد إلى تقدير التنوع الواسع للرؤى حول القضايا المطروحة أمامهم. ومن ثمَّ، تمثِّل حرية الفكر أساسًا للانفتاح الثريِّ على الاختلاف؛ بل والتسامح معه، لا على مستوى الأفكار فحسب؛ بل أيضًا في أنماط الحياة.

٥ ـ سبينوزا والمجتمع المدني:

لقد تأثَّر سبينوزا تأثرًا عظيمًا في تفكيره السياسي بتجربته في أمستردام؛ تلك المدينة التقدُّمية في عصره، والتي كان «لا يهمُّ فيها معرفة الدين والطائفة [هكذا وردت]؛ لأن هذه الاعتبارات لا تتدخَّل في كسب أي قضية

(٢٦) Ibid.
(٢٧) Ibid., p. 207.

أو خسرانها»[٢٨]. استمدَّ التسامح دعمًا في هذه المدينة من حقيقتين مهمتين ميَّزتا أمستردام في نظر سبينوزا؛ ألا وهما: الرخاء التجاري والدين المدني. يساعد هذان البعدان على التمكين من إقامة دولة علمانية لا تكون السياسة العامة فيها خادمةً للعقيدة الدينية. وكما يقول ماثيو ستيوارت *Mathew Stewart*، عندما ينخرط الناس في التجارة، فإن عواطفهم تجاه الدين تبرد. ويسمح لهم ذلك الظرف بممارسة المعتقد الديني دون صراعٍ عميق وزعزعة للاستقرار، مما قد يهدِّد التجارة والتسامح[٢٩].

يقدِّم سبينوزا أيضًا مفهومًا عن الدين المدني ييسِّر للناس حال إظهار معتقدهم الديني فعل ذلك على نحوٍ يتسق مع التزام الدولة بالمحافظة على ديمقراطية قائمة على حكم الأغلبية، تعزِّز الديمقراطية دون انتهاك الحقوق الأساسية لأيٍّ من الأفراد، وفيها حرية الفكر والتعبير. وبذلك تصبح العقيدة الدينية في خدمة أهدافٍ مدنية أكبر. ويقلب هذا النهج تمامًا العلاقة السائدة بين الدولة والدين في عصر سبينوزا؛ إذ كانت الدولة وقوانينها مصمَّمةً في جزءٍ منها لتخدم مصالح الدين. لكن كي يتحقَّق للدين المدني هذا الغرض، فيجب أن يكون الدين تحت سيطرة الدولة. لا تكون الدولة بذلك ثيوقراطيةً قائمة على أساس دينيٍّ؛ بل دولة علمانية ديمقراطية مكرَّسة لضمان التسامح التام، والحرية التامَّة للفكر والتعبير، وحكم الأغلبية[٣٠].

إن من شأن الديمقراطية الليبرالية عند سبينوزا أن تشجِّع المجتمع المدني وتنتفع منه أيضًا، ذلك المجتمع الذي يظلُّ مجالًا مستقلًّا من الجماعات والجمعيات. وفي هذا الوضع، سيكون من شأن الأفراد أن ينمّوا أنماط حياتهم. لكن في الوقت نفسه، وبفضل الدين المدني والرخاء المادي، سيعلمون أهمية المحافظة على المعتقدات المشتركة والمتداخلة لأجل حفظ الديمقراطية. وستتمُّ تسوية الخلافات من قِبل أغلبية تكرِّس اهتمامها لأكبر وأعمق قدر من إعلاء العقل، بالاتساق مع الالتزام بحرية الفكر والتعبير؛ تلك القيم المرشدة إلى ديمقراطية ليبرالية.

---

(٢٨) Ibid., p. 264.

(٢٩) Mathew Stewart, *The Courtier and the Heretic: Leibnitz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World*, (New York: Norton, 2006), p. 103.

(٣٠) Ibid., p. 103.

مراجع وقراءات مقترحة

DeLue, Steven M. "Spinoza's Contribution to European Republican Thinking". *Studies in Early Modern Philosophy IV.* Edited by Stanley Tweyman and David Freedom. New York: Caravan Books, 1997.

Goldstein, Rebecca. *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity.* New York: Shocken, 2006.

Hampshire, Stuart. *Spinoza.* London: Faber and Faber, 1956.

Israel, Jonathan. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

Nadler, Steven. *Spinoza: A Life.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Scruton, Roger. *Spinoza.* New York: Oxford University Press, 1986.

Smith, Steven B. *Spinoza's Book of Life.* New Haven: Yale University Press, 2003.

. Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity. New Haven: Yale University Press, 1997.

Spinoza, Benedict. A Theologico-Political Treastise. Translated by R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications, 1951.

. The Ethics. Translated by R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications, 1955.

Stewart, Mathew. The Courtier and the Heretic, Leibnitz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World. New York: Norton, 2006.

Yovel, Yirmiyahu. Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence. Princeton: Princeton University Press, 1992.

الفصل التاسع

جون لوك والمجتمع المدني والأغلبية المقيَّدة

١ ـ مقدمة:

يضع العقد الاجتماعي عند جون لوك[1] سلطة سنِّ القوانين في أيدي الشعب الذي ينتخب من ينوب عنه في المجال التشريعي. ومن يتبنَّى وجهة نظر لوك عن الحكومة في الوقت الحاضر يدافعون عن استقلال المجالس الشعبية، ويأملون في أثناء ذلك في التخفيف من قبضة الحكومة المركزية كليَّة القوة، التي نادى بها هوبز. وكذلك، ناصر لوك ـ كالكثير من المعاصرين ـ الالتزام الكامل بالتسامح الديني بوصفه الطريقة الوحيدة لضمان مجتمع حرٍّ، ولا شكَّ أننا ما زلنا نتصارع مع هذه القضية حتى اليوم، تمامًا كرؤيته عن العلاقة بين السلطة التنفيذية والتشريعية في النظام الفيدرالي الأمريكي. والآن، إلى لوك.

يزعُم توماس بيردون *Thomas Peardon* أن كتاب جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م) **الرسالة الثانية عن الحكومة** The Second Treatise of Government المنشور عام ١٦٩٠م، يمكن اعتباره أطروحةً مضادةً لدعوة هوبز إلى إقامة نظام مَلَكيَّة مطلقة، يستند على موافقة المواطنين. وساند لوك «الثورة المجيدة *Glorious Revolution*» التي قامت عام ١٦٨٨م وكانت ترمز إلى أن ملك إنجلترا يجب أن يمارس سلطاته ملتزمًا بتوجيهات البرلمان. والحقيقة أن فكر لوك السياسي تقبَّل الرؤية التي انبثقت عن تجربة هذه الثورة؛ أي إن البرلمان هو

---

(١) ولد بمدينة رنجتون بولاية سومرست بإنجلترا، وكان فيلسوفًا وطبيبًا وينتمي إلى عائلة طهرية من منشأ متواضع. كانت صحته سقيمةً، وطبعه مرحًا. الراحة، والمدنية، والصفاء؛ كل هذه أعطت للوك صفات «الجِنتلمان *Gentleman*» حسب رأي بول هازار. ويعتبر لوك أبا الفردية الليبرالية. انظر: جان توشار ص٢٩٤. [المترجم]

مصدر السلطة الأساسي في الحكومة. لكن مع ذلك ـ كما سنبيِّن ـ أعطى جون لوك دورًا لهيئةٍ تنفيذية، ولكن في وضع تملكُ فيه السلطتان التشريعية والتنفيذية سلطاتٍ محدودة، بفضل الوظائف الدقيقة التي أسندها لكلتيهما[٢]. ومن ثمَّ، رفض لوك رؤية هوبز التي تضع السلطة المطلقة في يد أحد فرعي الحكومة؛ التشريعي أو التنفيذي. وعلاوة على ذلك، قام مفهوم لوك عن الحكومة في المجتمع المدني على وجهة النظر القائلة ـ حسب ريتشارد آشكرافت *Richard Aschcraft* ـ إن العمل الإنتاجي وتنمية الأرض والأنشطة التجارية كلَها عناصر نافعة للمجتمع. أي إن لوك بموقفه هذا يفضِّل البرجوازية الجديدة أو الطبقة الوسطى الجديدة التي تألَّفت من صغار الفلاحين من ملَّاك الأراضي، والتجَّار والحِرفيين. رأى لوك أن هذه الفئة هي الأكثر إنتاجًا في المجتمع، واعتبر أن مصالحهم ينبغي أن تعلو مصالح الأرستقراطية الإقطاعية التقليدية، غير المنتجة في نظره[٣].

وقبل أن نمضي قدمًا مع لوك، يجدر بنا الإشارة إلى أنه تبنَّى ـ شأنه شأن هوبز ـ وجهة النظر القائلة: إن الأفراد في المجتمع المدني يملكون من الحقوق ما هو مرهون بقبولهم بعض القيود الضرورية، أو ما أشرنا إليه بـ«الفضائل المدنية». فكيف تناول لوك تحديد تلك القيود؟ يقول تشارلز تيلور *Charles Taylor*: رأى لوك أنه لزامًا علينا أن نتبع «القانون الذي وضعه الله، والذي دعاه أحيانًا بالقانون الطبيعي»[٤]. وكذلك، يمثِّل هذا القانون ـ الذي يدفع بوجود نظامٍ عقلانيٍّ لوجودنا، ومن ثمَّ يمكن للأفراد العقلانيين معرفته ـ إرادةَ الله لتأمينٍ حقوقٍ طبيعية أساسية محدَّدة للجميع. وبهذه الحقوق، نتمكَّن ـ باعتبارنا أفرادًا ـ من تحديد مقاصدنا ومسار سلوكنا. لكن لا بدَّ وأن يكون واضحًا لنا دائمًا أن وجود حقوقٍ أساسية يدعمها القانون الطبيعي، إنما يفرض قيودًا على ما يمكن أن نختاره، وعلى الطريقة التي

---

(٢) للاطلاع على مزيدٍ من الخلفية التاريخية، انظر:
Sabine, *A History of Political Theory*, pp. 517, 534; Mulford Q. Sibley, *Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought*: New York: Harper and Row, 1970), pp. 373-74; and Thomas P. Peardon, "Introduction," *The Second Treatise of Government*, (Indianapolis: Bobbs- Merril, 1952), pp. x-xi.

(٣) Richard Aschcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Tow Treaties of Government*, (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 280-80.

(٤) Charles Taylor, *Sources of the Self*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 171.

نتصرف بها[٥]. وبالفعل، يبيِّن لنا لوك ـ في مناقشته لحالة الطبيعة كما سنرى في الجزئية الثانية من هذا الفصل ـ القيود المفروضة على الحرية، أو تلك القواعد الواجب على الأفراد مراعاتها في أثناء سعيهم وراء ما يرومون من مصالح يحدِّدونها بأنفسهم. وتضمن هذه القيود حقوق جميع المواطنين. وإن تمسَّك الأفراد بهذه القيود، يمكن وقتئذ أن يُقال عنهم إنهم يحترمون الفضائل المدنية التي تذود عن الحقوق والحريات الأساسية لكل شخصٍ.

ونعتزم فيما تبقى من هذا الفصل مناقشةَ رؤية لوك للمجتمع المدني، عن طريق الإشارة إلى قيود القانون الطبيعي الأساسية التي تساعد على حكم هذا المجتمع وتشكيله. وسنرى في ذلك أن الهمَّ الرئيس عند لوك كان في دحض نظرية هوبز، وذلك بإثباته أن الدولة في المجتمع المدني يجب أن تتمتَّع بسلطاتٍ محدودة، كيلا تهدِّد ما كان يجب عليها أن تحميه من الحقوق الأساسية لجميع أفراد المجتمع. وفي سبيله إلى دولة ذات سلطاتٍ محدودة، سعى لوك إلى وضع سلطة الدولة في يد ما يمكن تسميته بـ **الأغلبية المقيدة** constrained majority. أما عن مفهومه عن **العقد الاجتماعي**، أو الاتفاق الأساسي الذي تقوم عليه سلطة الحكومة، فهو يبرز حكم الأغلبية. لكن إرادة الأغلبية يجب أن تقوم دائمًا على مبادئ القانون الطبيعي، أو مفاهيم الفضيلة المدنية التي تتطلَّب ألَّا تتصرف الأغلبية بشكلٍ يقوِّض الحقوق الطبيعية المكفولة لجميع المواطنين.

٢ ـ مفهوم السلطة السياسية:

تختلف السلطة السياسية عن أيِّ نوعٍ آخر من السلطة. فالسلطة السياسية عند لوك تختلف عن سلطة الرجل فيٍ الأسرة، أو سلطة المخدوم على خدمه، أو السيد على عبيده[٦]. فمجال السلطة السياسية أوسع بكثير، وقدراتها الإكراهية لتأمين الطاعة والانصياع أشمل إلى حدٍّ بعيد. وتمكِّن السلطة السياسية الدولةَ من وضع القوانين التي تُلزم المجتمع بأسره، حتى إنه

(٥) Ian Shapiro, "Gross Concepts in Political Argument," *Political Theory*, 17:1, February, 1989, pp. 56-59.

(٦) John Locke, *The Second Treatise of Government*, edited by Thomas P. Peardon, (New York: Bobbes-Merrill, 1952) pp. 3-4, Para. 2-3.

في إمكان الحكومات معاقبة من ينتهك القوانين بالموت. والأهمُّ من ذلك، أن في استطاعة الحكومات أيضًا أن تقصر استعمال سلطتها على ما هو في سبيل الصالح العام[٧]. ومن ثمَّ، فإن السلطة السياسية هي «الحقُّ في سنِّ قوانين تشمل عقوبة الإعدام، وأيضًا جميع العقوبات الأقل منها؛ وذلك لأجل تنظيم المِلكية حفظها، والحق في توظيف قوة المجتمع في تنفيذ تلك القوانين والدفاع عن الكيان السياسي ضد الاعتداء الأجنبي؛ وكل ذلك لأجل الصالح العام فقط»[٨].

إن استخدام القوة في سبيل إعلاء الصالح العام، هو أهمُّ ما يميز السلطة السياسية. لكن ما هذا الصالح العام؟ أو بصيغةٍ أخرى: ما الأساس العادل للسلطة السياسية؟

قبل الإجابة على هذا السؤال، ينبغي الوقوف على تعريف الصالح العام الذي يرفضه لوك. فبالنسبة إلى لوك، فلا علاقة البتَّة للصالح العام بالإبقاء على استبدادٍ ملكيٍّ. يدفع مؤيدو الملكية المطلقة بأن الملك إنما يُعلي في الواقع من شأن الصالح العام، ويشيرون بناءً على هذا الزعم إلى أن الملكية توفِّر نظامًا قانونيًّا، وفرصًا للطعن أمام القضاة، للحكم في القضايا الجدلية. يقرُّ لوك بأن استخدام السلطة على هذا النحو استخدامٌ حسن. لكنه دفع بأنه ليس في صالح الشعب أبدًا أن تدَّعي الحكومة حقَّها في سلطةٍ مطلقة لتحقيق أهدافٍ خيِّرة من هذا النوع. فأصحاب البصيرة لن يدعموا أبدًا السماح للحاكم بأن يمتلك سلطاتٍ لا حدود لها، في حين يخضع الجميع لحكم القانون. فيقول لوك: «إن مؤيدي المَلكية يعتقدون أن الناس بهذه الدرجة من الحماقة ليأخذوا حِذرهم مما يمكن أن تفعله القطط أو الثعالب، ويرضوا في الوقت نفسه ـ وعن طيب خاطر؛ بل ويظنونه آمنًا ـ أن تفترسهم الأسود»[٩]. إن الحكام لا بدَّ وأن يخضعوا هم أيضًا للقيود. وهو ما يعني أنه من الضروري وجود أسبابٍ وجيهة لتسويغ سلطتهم. ولكن ما تلك الأسباب الوجيهة؟ يقدِّم لوك الإجابة عبر تصوُّره عن حالة الطبيعة[١٠] سنتناول ـ في

---

(٧) Ibid., p. 4, Para. 3.

(٨) Ibid., p. 4, Para. 3.

(٩) Ibid., pp. 52-53, 93.

(١٠) بعكس هوبز يرى لوك أن حالة الطبيعة هي حالة سلمية، أو على الأقل سلمية نسبيًّا، وليست =

إطار مناقشتنا لحالة الطبيعة عند لوك ـ رؤيته حول الصالح العام الذي يمثِّل أساس تعريف شرعية السلطة السياسية.

أ ـ حالة الطبيعة (١): تسويغ السلطة السياسية:

تكْمُن الأصول العقلانية للسلطة السياسية في نوايا الناس الأصلية وفهمهم الأول في حالة الطبيعة. تمثِّل حالة الطبيعة هذه وضعًا افتراضيًّا يصف ـ حسب لوك ـ الوضع الطبيعي للبشرية قبل دخول الأفراد المجتمع الرسمي *formal society*. يرى لوك أن الناس في حالة الطبيعة كانوا إلى حدٍّ بعيدٍ أفرادًا عقلانيين قادرين على تحديد القيود المقبولة التي تحكم سلوكَ كل فرد. ومن ثمَّ، وصف لوك في مناقشته لحالة الطبيعة منظورًا يمكن أن يساعدنا على فهم الغرض الحقيقي من السلطة السياسية وأساسها.

إن حالة الطبيعة حسب لوك تمثِّل حالة «حرية كاملة» يُخوَّل للأفراد فيها الحق في «تنظيم أفعالهم والتصرف في أملاكهم وذويهم بالطريقة التي يرونها مناسبةً، في إطار حدود قوانين الطبيعة، ودون الاستئذان أو الرجوع لإرادة أي شخصٍ آخر»[١١]. وفي هذا السياق، يتعامل الناس باعتبارهم متساوين بعضهم مع بعض؛ لأن «السلطة والاختصاص مشتركان، لا يملك أحدٌ منهما أكثر من الآخر»[١٢]. هذا، ولا تُعَدُّ حالة الطبيعة عند لوك «حالة استباحة»[١٣] كما هو الأمر في نظرة هوبز لحالة الطبيعة باعتبارها حالة حرب، كما أنها لا تحكمها رؤية هوبز بأن الناس يسعون للسيطرة والتحكُّم في حياة الآخرين. بل على العكس، فإن حالة الطبيعة عند لوك هي مكان يدرك فيه الأشخاص أنه ليس مباحًا لأحدٍ «تدمير نفسه، أو تدمير أي مخلوقٍ يمتلكه»[١٤].

= الطبيعة بالنسبة إليه مفترسةً كما هو الحال عند هوبز، ولا كاملةً كما عند روسُّو: إن حالة الطبيعة هي حالة الأمر الواقع، إنها وضعٌ قابل للإكمال. وبعكس هوبز، هنا أيضًا يرى لوك أن الملكيَّة الخاصَّة موجودةٌ في حالة الطبيعة، وأنها سابقةٌ على المجتمع المدني. وهذه النظرية عند لوك تحتلُّ مكانًا كبيرًا. إنها تدلُّ على الأصول والقواعد البرجوازية في فكره، وتساعد على توضيح نجاحه، وهذا ما سيوضِّحه الكاتب من خلال النقاط التالية. انظر: جان توشار، ص٢٩٦. [المترجم]

(١١) Ibid., p. 4, Para. 4. 10. Ibid.

(١٢) Ibid., p. 4, Para. 4.

(١٣) Ibid., p. 5, Para. 6.

(١٤) Ibid., p. 5, Para. 6.

وبناءً على هذه الرؤية، تمثِّل حالة الطبيعة مكانًا يعامل فيه الناس بعضهم بعضًا بطريقة مدنية؛ بما يتفق مع معايير تُعتبر كلها معقولةً. فيقول لوك:

«فللحالة الطبيعية قانون طبيعيٌّ يخضع له الجميع. والعقل ـ وهو ذلك القانون ـ يعلِّم البشر جميعًا ـ لو استشاروه ـ أنهم متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحدٌ منهم ضررًا بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته؛ لأن خالق البشر كافةً صانعٌ واحد قدير على كل شيء لا تُحَدُّ حكمته، وهم عبيد لربٍّ واحدٍ عظيم بثَّهم في الأرض بإرادته لكي يقوموا على شؤونه لا شؤونهم. فهم ملكه وخليقته برأهم لكي يطول أجلهم ما شاء، لا ما شاء أقرانهم من البشر. ولمَّا كنَّا قد وُهِبنا قوىً مماثلة وطبيعة واحدة مشتركة، فقد استحال أن يكون واحدنا مسخرًا للآخر تسخيرًا يخوِّله أن يقضي عليه، كما لو كان قد خُلِقَ من أجل أغراضه ومآربه، شيمة الحيوانات الدنيا التي خُلِقت من أجلنا. فكلُّ امرئ مجبَرٌ على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامه الخاص؛ وبناءً على الحجَّة نفسها، هو ملزمٌ بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك، ما لم يتنافَ ذلك مع مبدأ المحافظة على الذات. فلا يسلب حياة امرئ آخر أو يلحق بها أذىً أو يسيء إلى ما من شأنه أن يؤدي إلى حفظها أو إلى حريته أو صحته أو جسده أو أملاكه»(١٥).

The state of nature has a law of nature to govern it, which obligates every one; and reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possession; for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker- all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business- they are his property whose workmanship they are, made to last during, his,

---

(١٥) Ibid., pp. 5-6, Para. 6.

رجعنا في ترجمة بعض اقتباسات لوك في رسالته الثانية عن الحكومة إلى الترجمة العربية التالية: **في الحكم المدني**، جون لوك، نقله من الأصل الإنجليزي إلى العربية: **ماجد فخري**، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ١٩٥٩م. (هذا الاقتباس: ص١٤٠ ـ ١٤١). استخدم الأستاذ ماجد فخري تعبيري (الطور الطبيعي ـ سنة طبيعية) بدلاً من (حالة الطبيعة ـ قانون طبيعي) على التوالي، وآثرنا استخدام حالة الطبيعة والقانون الطبيعي لكونهما أكثر شيوعًا في الكتابات المعاصرة عن الفلسفة السياسية. [المترجم]

not one another's pleasure; and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us that may authorize us to destroy another, as if we were made for one another's uses as the inferior ranks of creatures are for ours. Everyone, as he is bound to preserve himself and not quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and may not... take way or impair the life, or what tends to be the preservation of life, the liberty, health, limb, or goods of another.

يجدر بنا التركيز لبرهة على هذه الفقرة المهمَّة؛ فهناك العديد من الأبعاد الخطيرة قد أُميط عنها اللثام فيما يتعلَّق بتسويغ السلطة السياسية. أولًا: دفع لوك بأنه من منطلق المنظور العقلي للبشر في حالة الطبيعة، هناك فهم واضح لقانون طبيعيٍّ عرفه العقل ووضعه الربُّ، والجميع ملزمون بالتمسُّك به. والمبدأ الأساسي لقانون الطبيعة هذا هو ألَّا يؤذي أحدٌ الآخر. وخاصةً عندما لا تكون المحافظة على الذات في خطر، علينا أن نتصرف بشكل إيجابيٍّ لحماية وحفظ حياة أي أحدٍ آخر «أو حريته أو صحته أو جسده أو أملاكه». توحي هذه الفكرة بأنه من المعقول افتراض وجود **حقوقٍ طبيعية**، أو حقوق مكفولة لجميع الأفراد بمحض بشريتهم، ولا يستطيعون تجريد بعضهم بعضًا منها.

ودائمًا أبدًا ما ينبعث تدعيم هذا الموقف عن حقيقةٍ مؤداها أن هذه الحقوق يهبها الله «خالق» جميع البشر. والله عند لوك قد خلق الناس متساوين، ووهبهم جميعًا «قوىً مماثلة». والظنُّ أن لوك يقصد بـ«القوى *faculties*» المقدرة على التفكير والفهم والحرية. ولو شاء الله أن يكون لدى البعض حقوقٌ أزيدُ من غيرهم، لكان خلق أفرادًا «بقوىً متباينةٍ»، وجعلهم غير متساوين. لكن لم تكن هذه مشيئة الربِّ.

يمكننا الآن الإجابة على السؤال الذي طُرح في نهاية الجزئية السابقة؛ ألَا وهو: ما الأسس السليمة أو العقلانية للسلطة السياسية؟ لعل الدرس الرئيس في حالة الطبيعة أنه ليس على أحدٍ أن يخضع للإرادة المتعسِّفة لأي شخصٍ آخر، وإلا سيفقد الأفراد حريتهم وحقوقهم. فالسلطة السياسية تكتسب شرعيتها عندما تستوعب هذا الدرس، ولا يحدث ذلك إلا عندما يخضع الأفراد لسلطةٍ وافقوا على تأسيسها. والحكومة الوحيدة التي سيوافق

عليها المواطنون هي حكومة وضعتْ قوانينَها سلطةٌ تشريعية تحمي حرية الناس وحقوقهم، أو نظام يسمح بالعمل «بحكم مشيئتي في كل الأمور التي لا تنصُّ عليها تلك القوانين»[١٦]، وهنا لا يخضع المرءُ لـ«إرادة أخرى متقلِّبة خفيَّة مستبدَّة». والنظام السياسي الذي يجسِّد هذه القيم، إنما يتيح للأفراد الحياة كما لو كانوا في حالة الطبيعة؛ لا يحكمهم إلا «قانون الطبيعة»[١٧].

ب ـ حالة الطبيعة (٢): قيود الحرية:

فيما يتعلَّق برؤية لوك للسلطة السياسية، من المهمِّ أن نفهم القيود المختلفة التي يجب على الأفراد تقبلها، إذا كان لهم أن يحافظوا على الحقوق الأساسية التي تؤمِّن حرية الجميع. فقد أدرك لوك ـ في طرحه لتأييد الحرية الفردية ـ أن حاجة المواطنين إلى القبول بوجود قيودٍ أخلاقية معينة في حياتهم، أو ما نشير إليه نحن بالفضائل المدنية، يُعَدُّ مسألةً جوهريةً لتأمين الحرية في إطار قانونه الطبيعي. فثمة حاجة إلى مزيدٍ من المناقشة لحالة الطبيعة بغرض المساعدة على توضيح هذه القيود. وفي سبيلنا لهذا، سنبيِّن في ختام هذه الجزئية المشكلات التي واجهت مفهوم لوك عن الحياة في حالة الطبيعة، وذلك عندما اعتنق ـ كما يبدو ـ افتراضاتٍ معيَّنة لحياة السوق باعتبارها جزءًا من حالة الطبيعة.

لمناقشة هذه النقطة، يجب التوضيح أولًا أن امتلاك الحرية مسألةٌ يتوقَّف حدوثها على القدرة على حيازة ممتلكاتٍ خاصَّة. ومن ثمَّ، فأية مناقشة للقيود على الحرية تنشأ من تصوُّر لوك للملكية في حالة الطبيعة، والقيود المرتبطة بحيازتها. لذا فمن الضروري أن نوضِّح في البداية الأبعاد الأساسية لمفهوم لوك عن الملكيَّة الخاصَّة، ثم نناقش القيود التي وضعها على الملكيَّة الخاصَّة، وامتلاك الحرية.

لقد دفع لوك ـ مستشهدًا بقول الملك داود في المزمور الخامس عشر بعد المئة ـ بأن الله «قد وهب الأرض لبني آدم»[١٨]. لكن إن كان الله قد

---

(١٦) Ibid., p. 15, Para. 22.

(١٧) Ibid., p. 15, Para. 22.

(١٨) Ibid., p. 16, Para. 25.

أقول: «ليباركـكم الربُّ، خالق السماوات والأرض. السماوات للربِّ وحده، أما الأرض فوهبها لبني آدم». (المزمور: ١١٥ ـ ١٦). [المترجم]

وهب الأرض لبني آدم مشاعًا، فكيف ساغت الملكيَّة الخاصَّة؟ أجاب لوك بأن «الأرض وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا ملكٌ مشترك بين البشر، إلا أن لكلِّ امرئ حقَّ امتلاك شخصه، وهو حقٌّ لا ينازعه فيه منازع؛ كذلك نتاج كدحه وعمل يديه يمكن إسنادهما إليه وحده»[١٩] وهنا، يصبح ما يتمكَّن الأفراد من الحصول عليه بعملهم ملكًا لهم، بشرط أن يبقى ما يكفي الآخرين أيضًا، أو كما يقول لوك: «حيث يوجد منه مقدارٌ كافٍ لا يختلف عنه جودةً يمكن الآخرين أن ينتفعوا به بالاشتراك»[٢٠].

يبدو أن هناك مسوِّغين رئيسين ينبثقان عن هذه الحجَّة المذكورة فيما يخص حقوق الملكية: الأول هو العدل، وهو ما يشير إلى أن الناس لديهم حقٌّ فيما ينتجونه بعملهم. أما من لا يعمل وينتظر الانتفاع من عمل الآخرين، فإنما ينتهك حريتهم. ومن ثمَّ، يدفع لوك بأن الله قد وهب العالم «للصنَّاع والعقلاء» أو من يساهمون من خلال عملهم وصنعتهم بما يفيد المجتمع[٢١].

أما المسوغ الثاني، فإن لوك ـ بقوله إن كلًّا منَّا لديه ملكيَّة في شخصه وليس لأحدٍ الحقُّ في هذه الملكيَّة إلا الشخص نفسه ـ يربط فكرة الملكيَّة الخاصَّة بالحقِّ في اختيار اتجاه الحياة الخاصَّة وتوجُّهها. فتصوُّره للملكيَّة الخاصَّة يوحي بأن امتلاك المرء لشخصيته واختياراته الخاصَّة وقراراته المتعلِّقة بمسار حياته الذي يقرِّره، لا يخضع لأي سلطةٍ تعسُّفية. «فهذا التحرُّر من كل سلطة مطلقة مستبدَّة ضروريٌّ لبقاء الإنسان ومتصل به كل الاتصال، بحيث لا يتسنَّى له أن يتخلَّى عنه إلا بالتخلِّي عما يضمن بقاءه وحياته معًا»[٢٢]. من المؤكَّد أن البعض لن يستطيع أو لن يقوم باحترام حقوق الآخرين، وهؤلاء يستخدمون «القوة دون وجه حقٍّ». وهم في ذلك يُسقط في يدهم مراعاة الحق الطبيعي في الحياة، والحرية، والملكيَّة لجميع

---

(١٩) Ibid., p. 17, Para. 27.

(ترجمة الاقتباس من: **في الحكم المدني**، م.س.ذ، ص١٥٣.

(٢٠) Ibid., p. 17, Para. 27.

(٢١) المرجع السابق، ص٢٠، فقرة ٣٤. انظر أيضًا صفحات ٩٨ ـ ٩٩، فقرة ١٧٣. حيث يقول لوك: «وأعني بالملكيَّة هنا ـ وفي سائر المواضع ـ حقَّ الناس في امتلاك ذواتهم وأرزاقهم».

(٢٢) Ibid., p. 15, Para. 23.

الناس. يدخل هؤلاء الأفراد فيما تصوَّره هوبز حالة الحرب مع الآخرين. بيد أن لوك ـ على خلاف هوبز ـ رفض أن يصف حالة الطبيعة بأنها حالة حرب؛ نظرًا لأن حالة الطبيعة تمثِّل وضعًا يتصرف فيه الناس «وفقًا للعقل»، ومن ثمَّ تُحترم فيه القيود التي تذود عن حرية الجميع(٢٣). إذن، فإن من ينتهك حرية الآخرين في حالة الطبيعة إنما يمثِّل انحرافًا عن الميل العام نحو التصرف بطرقٍ تحترم حرية الآخرين بصفة عامَّة.

لكن ما الذي يمنع الملكيَّة الخاصَّة من أن تصبح مصدرًا لعدم الاستقرار الاجتماعي والصراع؟ فالواضح أن هناك من سيحظون ـ بفعل جهودهم ـ بنصيبٍ أكبر مما يمتلكه الآخرون. وعندما يحدث ذلك، ألن تصبح الملكيَّة الخاصَّة في نظر الناس بمنزلة تهديد للحرية؟ دفع لوك بأن هناك قيودًا عامَّة وعقلانية تسبغ الشرعية على تفاوت الثروة في المجتمع. بدايةً قال لوك إنه بالرغم من أن الله وهب الأرض لجميع البشر ليتمتَّعوا بها، ويحقِّقوا الرضا والسعادة فيها، فهو لم يشأ أن يحصل الناس على نصيبٍ من الأرض لا يمكنهم الانتفاع به «في أي غرضٍ من أغراض الحياة قبل أن تنفد»(٢٤). هنا، في حين يحقُّ لنا الانتفاع بالعالم الخارجي بالطرق التي تجلب لنا السعادة، لا يجب علينا أخذ أكثر مما يمكننا الانتفاع به؛ لأن الكثير مما نراكمه قد يفسد، ومن ثم تصبح أجزاء كثيرة من العالم عديمةَ النفع لأي أحدٍ. وأشار لوك في هذا إلى المثال التالي: إذا كان لنا أن نضرب سياجًا على قطعة من الأرض، وأن ندَّعي ملكيتها بغرض الاستفادة من عشبها في إطعام ما نملكه من ماشية، فيمكننا الاحتفاظ بها. ولكن إذا ما تعفَّن هذا العشب، نكون بذلك قد انتهكنا أحد القيود الأساسية للقانون الطبيعي في حالة الطبيعة، ومن ثمَّ يمكن أن تصبح هذه الأرض «ملكًا لأي شخصٍ آخر»(٢٥).

ولكن حتى مع أخذنا ما يكفينا، بحيث لا يتبقَّى لدينا ما قد يَفسد من موارد، سيظل هناك البعض ممَّن يمكنهم أن يصبحوا أكثر ثراءً من الآخرين. ويأتي ردُّ لوك على هذا الاحتمال ليسوِّغ مراكمة أنماطٍ من الثروات تمثِّل

(٢٣) Ibid., pp. 12-13, Para. 19

(٢٤) Ibid., p.19, 22, Para. 31; also Para. 36.

(٢٥) Ibid., pp. 23, Para. 38.

منفعةً عظيمةً للمجتمع. وهذا يعني وجود فئاتٍ معيَّنة من الأفراد لا يسبِّبون في مراكمتهم للثروة أيَّ إفسادٍ لموارد مهمَّة؛ بل يضيفون إلى جملة الموارد التي يتمتَّع بها الآخرون. ويساعد في تحقيقِ هذا المنظور العملُ والتمويل التجاريُّ اللذان يتيحان لملّاك الأرض والموارد أن ينظِّموا جهود العمل لدى الناس لخلق منتجاتٍ يحتاجها الآخرون، ولتوسيع الثروة المادية للمجتمع عبر هذه الجهود. وترمز النقود إلى هذا النشاط.

يقول لوك إنه باختراع النقود يمكن للأفراد تبادل سلع قابلة للتلف، مقابل معادن معمّرة وقابلة للتحمّل مثل الذهب. وإذا كانَ الشخص قادرًا على مبادلة مواد استهلاكية كالجوز أو الخشب مقابل سلع معمرة لا تفسد كالماس، فلن يكون هناك حدٌّ لكمِّ الثروة التي يمكن له أن يراكمها(٢٦). وهنا، يمكن للفرد أن يقايض الماس ببزَّته، «وبوسعه أن يكدِّس ما شاء من هذا المتاع الباقي»(٢٧). فامتلاك هذه المواد المعمرة كالماس أو الذهب، يرمز إلى نشاطٍ مفيدٍ للمجتمع بأكمله. فقد كان في ذهن لوك خلقُ عملٍ منتِج يزيد من الثروة الكليَّة للمجتمع. ولهذا السبب إذن، سيتقبل الأفراد إراديًّا ـ بحسب لوك ـ حقيقة هذا الامتلاك غير المتناسب وغير المتساوي للأرض(٢٨). تشير هذه الرؤية إلى أنه في حالة الطبيعة سيجني الناجحون ثروةً أكبر من غيرهم، وهو ما يخلق باعثًا لدى الناس على الكدِّ في العمل من أجل تحقيق ما يحتاجه الجميع من منافع(٢٩).

على أساس هذه القيود، قد يبدو من وجهة نظر القانون الطبيعي في حالة الطبيعة، أن الأفراد يُمنحون الحرية بشرط ألّا يستخدموها فيما يضرُّ حرية الآخرين. ومن منطلق هذه الرؤية، يمكننا تفسير لوك بوصفه يزعم أن العدل هو معيار المجتمع المدني. ومع ذلك، هناك كتَّاب آخرون ـ نخصُّ

---

(٢٦) Ibid., pp. 28, Para. 46.

(٢٧) Ibid., pp. 28, Para. 46.

(٢٨) Ibid., pp. 29, Para. 50.

(٢٩) المرجع السابق، ص٢٩، فقرة ٤٨. رأى لوك في المنظومة الربحية باعثًا رئيسًا للناس للانخراط في العمل الذي من شأنه أن ينفع المجتمع. وعن العلاقة بين الزراعة والتجارة على سبيل المثال قال: «ولعمري، فما قيمة عشرة آلاف أو مائة ألف فدان من الأرض الفاخرة المزروعة الحافلة بالمواشي، الواقعة في أواسط أمريكا، حيث لا يتسنَّى لصاحبها أن يتَّجر مع سائر أقطار العالم ويحصل على المال عن طريق بيع محصولها؟».

منهم كراوفورد ماكفرسون *C. B. MacPherson* ـ دفعوا بأن معالجة لوك للملكيَّة في حالة الطبيعة تشكِّك في التزامه بالعدل[٣٠]. ودعمًا لهذه الرؤية، يشير ماكفرسون في كتاب لوك **الرسالة الثانية إلى** الموضع الذي يتناقض فيه لوك مع المبدأ القائل بأن ثمرة عمل كل شخص تذهب إليه هو، أي للشخص القائم بهذا العمل. فقد أشار لوك إلى أنَّ المالك الذي يوظِّف الخدم أو العمَّال له الحقُّ في الثروة التي ينتجونها. «فالعُشب الذي يقضمه حصاني أو يقتطعه خادمي. . . يصبح ملكي الخاص دون تعيين أحدٍ أو موافقته. فالجهد الذي بدَّلت به الحال المشاعية التي كان عليها جعله ملكي الخاصَّ»[٣١].

توحي هذه العبارة في نظر ماكفرسون بأن لوك قد أدخَلَ في نظرته للملكيَّة في حالة الطبيعة إطارًا سوقيًّا ينتهي إلى تحكُّم قلَّةٍ من الناس في الأرض والعمل، من أجل اقتناء المزيد والمزيد منهما. وقد تُستَغلُّ هذه الأرض والعمل في قطاعي الاقتصاد الزراعي والصناعي لإنتاج سلع تُباع لتحقيق ربح أكبر للطبقة المالكة. ولذلك يرى ماكفرسون أن لوك قدْ تقبَّل فكرة تحكُّم الملَّاك في عمل الآخرين بل وامتلاكه، باعتبارها فكرةً طبيعيةً وعقلانيةً. ونتيجة ذلك أنه بمرور الوقت سينتهي الحال بعددٍ كبيرٍ من العمَّال إلى أن تنتقل سلطتهم على حياتهم، لتصبح في يد من يدَّعون الحقَّ في امتلاك عملهم. في هذه الأحوال، سيكون كل ما يدفعه الملَّاك للعمَّال هو ما يكفي لمجرَّد الكفاف، أما الباقي فسينتقل إلى المالك لمنفعته الشخصية. ولن يقتصر أثر هذا الوضع على إحداث انقسامات اجتماعية عظيمة داخل المجتمع بين العمَّال والملَّاك؛ بل سيفضي أيضًا إلى سياسات حكم طبقيٍّ تسيطر فيه طبقة الملَّاك على العمَّال، وتحرمهم من حريتهم[٣٢].

ج ـ طبيعة المجتمع المدني وحكم الأغلبية المطلقة:

لو نحينا أطروحات ماكفرسون جانبًا، وأخذنا المعايير التي جاءت في وجهة نظر لوك لحالة الطبيعة، كما سردها هو، وجعلنا منها أساسًا للمجتمع

---

(٣٠) لمناقشةٍ أفضل لهذا الجانب عند لوك، انظر:
C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, (Oxford: The Clarendon Press, 1962), pp. 204-17.

(٣١) Locke, *Second Treatise of Government*, p. 18, Para. 28.

(٣٢) MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* pp. 215-216, 220.

المدني تمامًا كما فعل لوك؛ سنكون أمام مجتمع مدنيٍّ يُعَدُّ بمنزلة نظام يمتلك فيه الأفراد حقوقًا مشروطة بضرورة الالتزام بالقيود المختلفة التي حدَّدها لوك. ومن ثمَّ، يتضح لنا ـ بناءً على هذه الرؤية ـ الغرض من الحكومة في هذا المجتمع المدني. فقد دفع لوك بأن الناس يتحدون في كيان سياسيٍّ، ويشكِّلون حكومةً تحمي أملاكهم التي تشير إلى الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين(٣٣). كما أنه لتدعيم هذا الهدف، لا بدَّ أن تكون الدولة أو الحكومة في المجتمع المدني حكومةً ذات سلطاتٍ محدودة، كما سنبيِّن في الجزئية التالية.

تشير هذه الرؤية لدور الحكومة وسلطاتها أن لوك آمن بأن مستوى الصراع في المجتمع لن يكون حامي الوطيس. أما إذا كانت النزاعات حادةً، لكان للدولة أن تصبح بكل تلك القوة والسلطات المطلقة التي ظهرت بها عند هوبز، وذلك بغرض حماية حقوق جميع المواطنين لا الأقوياء منهم فقط. ويبدو في حقيقة الأمر ـ كما سنشير في ختام هذه الجزئية ـ أن الصراعات في حالة الطبيعة عند لوك من الراجح أن تكون عميقةً وشديدةً. وقد سلَّم لوك نفسه بهذه الحقيقة عندما رسم في رؤيةٍ «ثانية» عن حالة الطبيعة صورةً تتباين مع هذه الرؤية التي ناقشناها توًّا. فبخلاف الرؤية «الأولى» التي تشير إلى الالتزام بالعدل اعتمادًا على ما يتحلَّى به الناس من صفة العقلانية، تأتي الرؤية «الثانية» لتوحي بشيء أكثر قربًا من حالة الحرب عند هوبز. ربما يكون السبب في هذا الانحراف عن الرؤية الأولى أن لوك نفسه قد سلَّم ـ دون أن يذكر ذلك صراحةً ـ ببعض تطبيقات حياة السوق التي نسبها إليه ماكفرسون. وقبل المضي إلى مناقشة هذه النقطة، نودُّ أولًا إيراد مفهوم لوك عن الدولة في المجتمع المدني، وكذلك فهمه لأصول الدولة القائمة على الموافقة.

نكرِّر مرةً أخرى أن الغرض من وجود الدولة في المجتمع المدني غرضٌ واضح: «فالغرض الرئيس الأول... من اتحاد الناس في دولةٍ ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة على أملاكهم»(٣٤) فالدولة تحمي أملاك الجميع

---

(٣٣) Locke, *Second Treatise of Government*, p. 71, Para. 124-25.

(٣٤) Ibid., p. 71, Para. 124.

في الحكم المدني، م.س.ذ، ص٢١٢.

عن طريق وضع نظامٍ قانونيٍّ «ثابت» و«متواضع عليه»، يصبح أساسًا لحلِّ «جميع الخصوماتٍ بين [الناس]». كما يجب على الدولة أن تتصرف باعتبارها «حكَمًا غير متحيِّز» عند الفصل في الخصومات. وأخيرًا، تملك الدولة من القوة ما يدعم أحكامها ويضمن «تنفيذها كما ينبغي»(٣٥).

كيف تنشأ الدولة في مجتمعٍ مدنيٍّ؟ أو بصيغةٍ أخرى، ما طبيعة **العقد الاجتماعي** أو الاتفاق الذي يعقده الناس بين بعضهم البعض ليقيموا سلطة الدولة؟ رأى لوك أن الدولة تنشأ عن اتفاق الشعب بالإجماع على الخضوع لحكم الأغلبية. وذكر في هذا الإطار أن المجتمع السياسي أو الحكومة في مجتمعٍ مدنيٍّ إنما تظهر للوجود «عندما يؤلِّف عددٌ من الناس جماعةً واحدةً **بموافقةِ كلٍّ منهم**. وتصبح تلك الجماعة هيئةً واحدةً، لها صلاحية التصرُّف باعتبارها هيئةً واحدةً، أي كما تختار الأغلبية وتقرِّر»(٣٦).

هذا بالإضافة إلى وجود شرطٍ رئيس لا بدَّ أن يكون واضحًا، وهو ما يشير إلى أن حكم الأغلبية هو بالفعل حكم **أغلبية مقيَّدة** أو أغلبية ملزَمة باحترام حقوق الجميع. فعلى الرغم من أن الناس بدخولهم المجتمع المدني يخلِّفون وراءهم ما كانوا عليه في حالة الطبيعة متنازلين بذلك عن استقلالهم الكامل والكليِّ، فإن ذلك لا يعني أنهم يسمحون للدولة التي يشكِّلونها في المجتمع المدني بأن تنتهك أو تهدِّد حريتهم. هنا يقول لوك: «إن سلطة المجتمع، أو السلطة التشريعية التي شكَّلوها هم [أي الناس]، لا يُسمح لها مطلقًا أن تتجاوز الصالح العام؛ بل عليها أن تلتزم بتأمين أملاك الجميع»(٣٧) ومن ثمَّ، لا يمكن للأغلبية ولا لمن يتحدَّث باسمها ـ إمَّا الجهة التنفيذية وإمَّا الجهة التشريعية للحكومة في هذه الحالة ـ أن تنتهك بنود الاتفاق الأساسي الذي يضعه الناس عندما يدخلون المجتمع المدني، أي متطلبات حماية «السلام والأمان والصالح العام للشعب»(٣٨).

إن أيَّ رأيٍ للأغلبية يتشكَّل في الاستجابة لقضية عامَّة، يجب أن يصدر سياساتٍ تحترم الحاجة إلى معاملة الناس باعتبارهم مواطنين متساوين، أي

---

(٣٥) Ibid., p. 71, Para. 124-126.

(٣٦) Ibid., p. 55, Para. 96. Italics added.

(٣٧) Ibid., p. 73, Para. 131.

(٣٨) Ibid., p. 73, Para. 131.

أفرادًا يحملون أساس ما يحمي حريتهم. ومن ثمَّ، على سبيل المثال، أوضح لوك في مسألة الضرائب أن السلطة التنفيذية في المجتمع لا يمكنها فرض ضرائب على الناس دون رضاهم؛ أي دون موافقة أغلبية الناس «بأنفسهم مباشرةً أو بواسطة ممثليهم المنتخبين»[٣٩]. لكن الأغلبية يجب أن تُقيَّد باعترافٍ دائم بالالتزام بحماية حقوق الجميع. ولنسُق هنا مثالًا من حياتنا المعاصرة: إن الطرف الخاسر في مناظرةٍ في مجلس الشيوخ قد لا ينتصر في قضية تتعلَّق بالضرائب، لكن مجرَّد خسارته في قضية لا تعني أنه يجب أن يخسر جميع حقوقه الأساسية أيضًا، ومنها حقوق ضمان المشاركة في الحكومة والتقاضي... إلخ. وتلتزم الدولة بتحقيق هذا الهدف عن طريق المحافظة على التزامها بحكم القانون؛ الذي يعني أن الدولة تحكم «على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب، لا على أساس أحكامٍ مرتجلة»[٤٠].

وفيما يلي من فقرات، نودُّ أن نناقش آثار هذه الرؤية في السياسة العملية والتزامات المواطنة. ففيما يتعلَّق بالسياسة العملية أشار لوك - كما أسلفنا - إلى أن الناس بتمتُّعهم بالممتلكات الخاصَّة يحوزون ما يكفي من الاستقلالية لمباشرة مصالحهم. لكن علينا الافتراض أنه بسبب حقيقةٍ مؤداها أن المجتمع يتألَّف من أشخاصٍ ذوي مصالح مختلفة، فمن المحتمل أن يصلوا إلى نقاط اختلافٍ فيما يخصُّ مضمون القانون وكيفية تطبيقه فيما يتعلَّق بقضاياهم الخاصَّة. فتقوم الدولة في المجتمع المدني - التي تعمل وفق قوانين معروفة - على دور «الحَكَم غير المتحيِّز»، ومن ثمَّ تصبح مُحكِّمًا. ولا تُملي الدولة - باعتبارها مُحكِّمًا - على أي فردٍ الطريقةَ التي تناسبه في مسلك حياته، كما كان الحال في الفكر الكلاسيكي أو القروسطي؛ إذ كان صالحُ كل شخصٍ محدَّدًا بالدور المسند إليه. وبدلًا من ذلك، تأتي دولة لوك - بدورها الحَكَم غير المتحيِّز - لتحل الخلافات بغية حماية الحقوق الأساسية لكل شخصٍ في تحديد طريقته في الحياة.

وفيما يتعلَّق بالتزامات المواطنة، تمثَّلت وجهة نظر لوك في أن المواطنين الذين يعيشون في دولةٍ تحمي حرياتهم، من المتوقَّع أن يلتزموا

---

(٣٩) Ibid., pp. 80-81, Para. 140.
(٤٠) Ibid., p. 73, Para. 131.

بقوانين هذه الدولة. ويوافق المواطنون عن ظهر قلب على هذه الترتيبات. يقول لوك:

«إن كلَّ رجلٍ يملك جزءًا من الأراضي الخاضعة لسلطة حكومةٍ ما أو يتمتَّع به، إنما يعرب بذلك عن موافقته الضمنيَّة، ويكون مرغمًا على التقيُّد بقوانين تلك الحكومة، طول أمد ذلك التمتُّع؛ كأيٍّ شخصٍ آخر يعيش في ظلها، سواء أكان ذلك المِلْك أرضًا تخصُّه وتخصُّ جميع ورثائه إلى الأبد، أم مسكنًا يقطنه أسبوعًا واحدًا، أم كان ذلك مجرَّد السير على قارعة الطريق. إذ إن هذه الموافقة تمتدُّ طالما وُجد المرء داخل أراضي تلك الحكومة»[٤١].

Every man that has any possession or enjoyment of any part of the dominions of any government does thereby give his tacit consent and it as far forth obliged to obedience to the laws of that government, during such enjoyment, as anyone under it; whether this his possession be of land to him and his heirs for ever, or a lodging only for a week, or whether it be barely traveling freely the highway; and, in effect, it reaches as far as the every being of anyone with territories of that government.

وفي تطويره لمفهوم الموافقة الضمنية *tacit consent*، كان لوك يأمل في أن يتغلَّب على مشكلة جوهرية تعتري نظرية الموافقة برمتها كتلك التي يقدِّمها. كيف نعرف أن الناس قد وافقت على نظامٍ ما، حيث لا يوجد طريقة نثبت بها الموافقة الصريحة للناس على النظام؟ جاءت إجابة لوك على هذه المشكلة في غاية البساطة. إذ يشير مفهوم الموافقة الضمنية إلى الشروط التي **سيكون** للعقلاء الموافقة في ضوئها، إذا ما أُتيحت لهم فرصة الإعلان عن هذه الموافقة على الملأ[٤٢]. فما الشروط التي يجب أن يحصل عليها

(٤١) Ibid., p. 68, Para. 119.

(٤٢) تستند رؤيتي هنا على وجهة نظر هانا بيتكين Hanna Pitkin في:

Obligation and Consent, in *Philosophy, Politics and Society*, ed. Peter Laslett, et al., (New York: Barnes and Noble, 1972), p. 62.

تقول بيتكين إن السلطة الشرعية هي «تحديدًا السلطة التي **يجب** أن تطاع، ويجب على المرء قبولها، وتستحق الطاعة والقبول، وينسب إليها كل عاقلٍ جميع الحقائق والقضايا التي يقبلها، والتي يمكن تسويغ قبولها».

المواطنون لإظهار موافقتهم؟ من شأن العقلاء هنا أن يردوا بأنهم سيوافقون على أي نظام يمنحهم المنافع الأساسية. ومن ثمَّ، فإن لوك في قوله بأننا ملزمون بسلطة الدولة لمجرَّد السير على قارعة الطريق، لا محالة يستخدم الطريق استخدامًا مجازيًّا. والإشارة المعنيَّة هنا من وراء هذا المجاز هي أننا عندما نعيش في مجتمع يوفِّر لنا حاجاتنا الأساسية كحماية حريتنا، فإننا إذن ملزمون بوضوحٍ بطاعة قوانين هذه الدولة.

وأخيرًا، يشير مبدأ الموافقة الضمنية أيضًا إلى أن المواطنين على وعي بمسؤوليتهم تجاه تدعيم حقوق الآخرين بإخلاصٍ ممَّن يحوزون مثلهم ملكياتٍ خاصَّة. وبغير هذا الشعور بضرورة دعم القيود المفروضة على الحرية، سيفضي الأمر بالدولة إلى أن تصبح بقوةٍ دولةَ هوبز، فتزج بالمجتمع في طرقٍ تهدِّد الالتزام بحماية حقوق الجميع. لكن مع وجود عقلية احترام الحقوق عند المواطنين سيكون للدولة في مجتمع لوك دور محدود، مقارنة بالدور الذي كان لها في مجتمع هوبز. وهنا من شأن فكرة الفضيلة المدنية أن تنال مكانةً فعَّالةً في المجتمع المدني لدى لوك. فكي تكون هناك حرية وحقوق، يجب على الأفراد أن يدركوا أن الصالح العامَّ هو الدفاع عن هذه الحقوق والقيود الضرورية لحفظها، حتى عندما يتطلب الأمر في بعض الأحيان من المرء أن يتقبَّل تقييد قدرته على مباشرة مصالحه. وقد يبدو أن مفهوم لوك للأغلبية المقيدة يفترض أن استيعاب هذا الأمر يمثِّل جزءًا ضروريًّا من رؤية الناس العامَّة.

إذن، بموجب هذه الرؤية للأغلبية المقيدة، يمكن للمجتمع المدني وقتها ألَّا يمرَّ بصراعٍ عظيم، وتتمكَّن الدولة من تفادي الوقوع في حالة السلطة المطلقة التي ظَهرت عند هوبز. لكن هذه الرؤية تفترض أن السلام الأساسي الذي وصفه لوك في حالة الطبيعة، سيجد طريقه إلى المجتمع المدني. وهناك شكٌّ في مدى واقعية هذا الأمر، خصوصًا عندما نضع في اعتبارنا رؤية لوك «الثانية» لحالة الطبيعة. فقد بدا لدى لوك رؤية أكثر هوبزيةً من حالة الطبيعة. فقد شكَّكت تلك الرؤية في احتمالات نجاح منظور الأغلبية المقيدة، وأيضًا الحكومة محدَّدة السلطات، وأشارت في المقابل إلى شكلٍ هوبزيٍّ من الحكومة الاستبدادية.

إن الوصف «الثاني» الذي قدَّمه لوك لحالة الطبيعة، بدا موحيًا بأن

الخلافات بين الناس ليست بهذا المستوى المنخفض أو بهذا الأمان، كما كان يشير من قبل. ولتأكيد هذه النقطة، نقتبس مباشرةً من **الرسالة الثَانية**. ويبدو أن لوك عندما كتب الكلمات التالية لم يكن واعيًا بما كتبه في الجزء الأول عندما قال إن حالة الطبيعة هي مكان «الحرية الكاملة» والاحترام المتبادل للحقوق. إذ يقول في الجزء الثاني من الرسالة الثانية في إشارته إلى سبب ترك الناس لحالة الطبيعة: «إن ممارسته لها [حريته] أمر غير مضمونٍ في جميع الأحوال؛ لأنه معرَّض أبدًا لسطوة الآخرين. إذ لمَّا كان الكلُّ أسيادًا شيمته، وكان كلُّ إنسانٍ ندًّا له، ومعظم البشر لا يرعون حرمة الإنصاف والعدالة؛ كان التمتُّع بالأملاك التي تخصُّه في هذا الطور غير مضمونٍ أو مأمونٍ»[43]. وأردف لوك قائلًا إن هناك كثيرًا من «الامتيازات» في حالة الطبيعة، ولكن هناك أيضًا كثيرٌ من «العناء»، الذي ينبثق عن «هذه السلطة المتقلِّبة الهوجاء التي تخوِّل كل امرئ الحقَّ في معاقبة إساءات الآخرين»[44]. تشير هذه الكلمات إلى حالة طبيعة هوبزية في خلفية المجتمع. وإذا كان الأمر كذلك، سيكون احتمال الصراع العنيف في المجتمع احتمالًا قويًّا؛ ومن ثمَّ لحماية حقوق الجميع، قد يحتاج لوك نفسه إلى دولةٍ مطلقة هوبزية.

كيف يمكننا تعليل هذه الرؤية «الثانية» الأكثر هوبزيةً لحالة الطبيعة عند لوك؟ لا شكَّ في أن ماكفرسون سيميل إلى إرجاعها عند لوك إلى قبوله لحياة السوق؛ تلك الحياة التي تتيح لفئةٍ قليلة أن تسيطر وتتحكَّم في كلٍّ من الأرض وعمل الآخرين، من أجل مصلحتها الاقتصادية. ولكن إذا كان للرؤية الثانية لحالة الطبيعة ـ كما تحدَّدت في ضوء طرح ماكفرسون ـ أن تكون أساسًا لتطوير كلٍّ من المجتمع والحكومة، فأي نوعٍ من الخبرة ذلك الذي ستنطبع به الحياة الاجتماعية؟ سيتَّسم المجتمع إذن بصراعٍ طبقيٍّ بين من يملكون معظم الثروة، ومن لا يملكون شيئًا. وفي تلك الحالة ستكون عملية حكم الأغلبية في الواقع مجرَّد أغلبيةِ نخبةٍ صغيرة من الناس. وهنا ستصبح احتمالية النزاع وعدم الاستقرار الاجتماعي حاضرةً دائمًا؛ لأن من

(٤٣) Locke, *Second Treatise of Government*, p. 70, Para. 123.
في الحكم المدني، م.س.ذ، ص٢١٢.

(٤٤) Ibid., p. 71, Para. 127.

أُقصوا خارج العملية السياسية، وحُرِموا المِلكيَّة، سيطالبون بحقوقِ الآخرين نفسها. لكن ما زال مفهوم لوك لحالة الطبيعة ـ كما رأينا في روايته الأولى ـ يقول إنه لن يسلب أحد الآخر «حياته أو حريته أو صحته أو جسده أو أملاكه». يشير ذلك إلى أن لوك كان ملتزمًا بتوسيع مساحة الحرية لتتجاور أصحاب الملكيات الخاصَّة إلى من سواهم. ولكن رؤيته للأغلبية المطلقة لا صلة لها بتحقيق ذلك طالما كانت موجهةً فقط لحماية ملكيَّة القلَّة ضد الأغلبيَّة ممَّن لا يملكون.

كيف كان سيردُّ لوك على هذه المشكلة؟ ليس في إمكاننا هنا إلا أن نقدِّم عدَّة تخمينات. قد يكون أحد الردود هو طلب قمع الحكومة لغير الملَّاك، لكن بذلك سيخول الدولة سلطاتٍ غير محدودة، وهي النتيجة التي يرفضها لوك. ومن ناحية أخرى، قد يتصوَّر لوك أنه مع التقدُّم الاقتصادي سيزداد عدد الملَّاك إلى أن تشمل الأغلبية حينذاك جميع المواطنين. وهنا، حيث يتمتَّع الجميع بممتلكاتٍ خاصَّة، يتحتَّم عند اتخاذ الأغلبية لأي قرارٍ أن يكون مكرَّسًا لحماية حقوق جميع المواطنين. في تلك الحالة، سينخفض احتمال الصراع إلى أقل مستوياته. وبذلك تتحقَّق الأغلبية المقيدة التي كان السعي إليها بغرض توسيع الحريات الأساسية، وفي الوقت نفسه ستكون هناك حاجة إلى وجود صيغةٍ محدَّدة السلطات من الحكومة التي نادى بها لوك وإمكانيةٍ لتحقيقها. وإذا قُدِّر لهذه الرؤية أن تسود، سيبقى السؤال الرئيس متعلِّقًا بكيفية المحافظة على حكومة محدَّدة السلطات؛ حكومة لم تتحوَّل إلى القوة التي يمكنها تهديد الحقوق التي من المفترض أن تحميها. سنناقش في الأجزاء التالية المقاربات التي أوصى بها لوك بصدد هذه المشكلة.

٣ ـ حكومة لوك محدودة السلطة:

نناقش في هذه الجزئية مفهومَ الحكومة محدَّدة السلطة التي طرحها لوك. لم يتقبل لوك رفضَ هوبز الاحتفاء بحكومة تقوم على فصل السلطات. وفعل لوك ذلك؛ لأنه اعتقد إلى حدٍّ بعيدٍ أن الحكم القائم على مفهوم الفصل بين السلطات من شأنه أن يضع حدودًا للسلطة وعمل الحكومة، فتُصان حرية الناس على المدى الطويل.

هناك ثلاث وظائف لحكومة لوك: تشريعية وتنفيذية وفيدرالية. تتعلّق الوظائف الفيدرالية بوضع السياسة الخارجية(٤٥)، واستخدام قوة الحرب والسلام لهذا الهدف. وتستقر السلطات الفيدرالية في يد السلطة التنفيذية، وبذلك نجد أن سلطة تطبيق القانون فيما يخص الشؤون الداخلية، وسلطة وضع السياسة الخارجية تحت إدارة المنصب نفسه(٤٦)

أما السلطة التشريعية فتقع في قلب رؤية لوك للحكومة، وتمثِّل بالنسبة إليه «السلطة العليا في الكيان السياسي»(٤٧) ويقول في هذا الصدد إن «القانون الطبيعي الأول والرئيس الذي ينبغي أن يسيطر حتى على السلطة التشريعية هو بقاء المجتمع وكل فردٍ فيه، بمقدار ما يتفق ذلك مع الصالح العام»(٤٨). فالسلطة التشريعية التي تسنُّ القوانين هي السلطة العليا، لكن يجب ألا تسيء استخدام سلطتها. فلا يمكنها أن تتصرف بشكل متعسِّف «في حياة الناس وثرواتهم»، ولا تفعل إلا أن «تفصل في حقوق الناس بناءً على قوانين مسنونةٍ قائمة يطبِّقها قضاة ذوو صلاحية معروفون»(٤٩).

وهناك العديد من العلاجات لمنع السلطة التشريعية من إساءة استخدام سلطتها. أولًا: نظرًا لأن سلطة المشرعين مستمدَّة من استمرار الثقة التي يمنحهم إيَّاها منتخبوهم من المواطنين، فإن هؤلاء المواطنين لهم الحقُّ في «إزالة أو تغيير» السلطة التشريعية إذا انتهكت تلك الثقة(٥٠). أما الطريقة الثانية فتتمثَّل في تأسيس جهة تنفيذية «منفصلة» من شأنها إنفاذ القوانين التي تمررها السلطة التشريعية(٥١)فإذا كان تنفيذ القانون أو تطبيقه من شأن السلطة

(٤٥) نوّه لوك بضرورة العناية بالسياسة الخارجية للدولة، وسعى سعيًا حثيثًا لكي تلتقي عدَّة دولٍ عند أهدافٍ سياسية واحدة ومصالح اقتصادية مشتركة، فيتألَّف من ذلك سلطة جديدة أطلق عليها لوك «السلطة الاتحادية». ومع أنه لم يتعمَّق في هذه الفكرة تعمقًا يتيح لنا أن نستخلص موقفًا حاسمًا في هذا الصدد، إلا أنها تعتبر على أية حال سبقًا يوجِّه أذهان الساسة والمفكِّرين إلى ما ينبغي أن يجري بين الدول من تفاهم وتعاون. انظر: نماذج من الفلسفة السياسية؛ محمد فتحي الشنيطي، القاهرة ١٩٦١م. [المترجم]

(٤٦) Ibid., p. 83, Para. 145-47.

(٤٧) Ibid., p. 75, Para. 134.

(٤٨) Ibid., p. 75, Para. 134.

(٤٩) Ibid., p. 77, Para. 136; also, p76, Para. 135.

(٥٠) Ibid., p. 84, Para. 149.

(٥١) Ibid., p. 82-83, Para. 144.

التشريعية، إضافة إلى سلطتها في سنِّ القوانين، فمن المحتمل في تلك الحالة أن يضع المشرعون قوانينَ تخدم مصالحهم الشخصية دون حاجات المجتمع الأكبر(٥٢).

ويجب علينا التوضيح الآن أن لوك في مناقشته للسلطة التنفيذية أفاد أن السلطتين التشريعية والتنفيذية لا تنفصلان إلا عندما يتعلَّق الأمر بتطبيق قوانين تسنها السلطة التشريعية. لكن في ظروفٍ أخرى، عندما لا تتعلَّق المسألة بتطبيق القانون، يدفع لوك بأن السلطة التنفيذية جزءٌ من السلطة التشريعية. ومن ثمَّ، يقول إننا لا بدَّ وأن نعتبر السلطة التنفيذية تحوز «نصيبًا في السلطة التشريعية». ويسمح هذا التنظيم للسلطة التشريعية بإخضاع السلطة التنفيذية لها؛ لأن الأولى يمكنها تغيير السلطة التنفيذية «كما يحلو لها»(٥٣).

ومع ذلك، فإن السلطة التنفيذية لديها مسؤوليات خاصَّة، لا تضطلع بها السلطة التشريعية. خاصةً أن الأولى كما يقضي الدستور يجب أن تدعو السلطة التشريعية إلى جلسة تشاور بصدد القوانين، وأن تتأكَّد مرةً أخرى ـ بما يتفق مع الدستور أيضًا ـ من إجراء الانتخابات المعتادة للسلطة التشريعية. وفي أحيانٍ أخرى، يُترك للسلطة التنفيذية تدبير الدعوة إلى انتخابات جديدة، وتأسيس سلطة تشريعية جديدة، عندما يبدو أن القوانين القديمة لا تلبِّي التحديات الحالية التي تهدِّد المصلحة العامَّة(٥٤). وبخصوص الانتخابات، ذكر لوك أنه بمرور الوقت قد تقع تحولاتٌ سكانية، وقد يحدث أن تحتاج بعض المقاطعات إلى مزيدٍ من الممثلين أو النواب، أو إلى تقليل عددهم. وعلى السلطة التنفيذية أن تتولَّى مثل هذه الأمور بالفحص وتوزيع النواب على نحوٍ متناسب. «إذ لمَّا كان الظفر بتمثيلٍ عادلٍ متكافئ هو خير الشعب ورائده، كان كل من يساعده على بلوغ ذلك الهدف صديقًا وفيًّا للحكومة وركنًا من أركانها، فكيف لا يحظى بموافقة الأمة ورضاها؟»(٥٥).

لكن لوك كان على وعيٍ جيدٍ بأن السلطة التنفيذية قد تسيء استخدام سلطتها، وأن هذه إحدى المشكلات التي تنشأ عن الضروريات العملية

---

(٥٢) Ibid., p. 82, Para. 143, 86; Para. 153.

(٥٣) Ibid., p. 86, Para. 152.

(٥٤) Ibid., p. 87, Para. 154.

(٥٥) Ibid., p. 92, Para. 161.

للحكم. فالغالب أنه عندما تواجه دولةٌ ما مشكلاتٍ سياسية، تكون السلطة التشريعية خارج السلطة، أو قائمة لكنها بطيئة العمل. وفي مثل هذه الأوضاع تُخول السلطة التنفيذية لنفسها الحقَّ في حرية التصرف، واتخاذ القرارات نيابة عن المصلحة العامة(٥٦) وبالطبع، يرى هوبز أيضًا أنه لا مناص من وجود هذه السلطة. بيد أن الفرق بين هوبز ولوك في هذه المسألة أن الأخير لم يَرَ هذه السلطة سلطةً مطلقة دون حدودٍ في يد السلطة التنفيذية (أو المَلك عند هوبز)؛ بل يعتقد أن السلطة التنفيذية يجب أن تظلَّ مسؤولةً عن إساءة استخدام هذه السلطة. في حين أن هوبز لم يفرض هذه القيود على الملك. لكن لوك افترض أن الناس من خلال المشرعين سيسمحون للسلطة التنفيذية باستخدام الحقِّ في حرية التصرف ما دامت هناك أحكام وقرارات جيدة يتمُّ اتخاذها، أما عندما يسفر الأمر عن أحكام ضعيفة فسيسعى الشعب وقتها إلى تقييد استخدام السلطة التنفيذية لهذا الحقِّ(٥٧).

ينعقد الأمل من وراء الرؤية الخاصَّة بالفصل بين السلطات على أن تصبح كلُّ سلطة موازنةً للأخرى، فتستمر الحكومة على المدى الطويل في سنِّ وإنفاذ القوانين التي تحمي حرية المواطنين. ومع ذلك وعلى غرار ما نختبره اليوم، نحن على بيِّنة من أن إحدى النتائج العملية لمسألة الفصل بين السلطات تتمثَّل في التنافس الطاحن بينها. وكذلك، عندما يحدث ذلك وتتعاظم قوة إحدى هذه السلطات إلى حدِّ تهديد الحكومة بأكملها لحقوق المواطنين بدلًا من حمايتها. فما علاج هذه المشكلة؟ يقول لوك إنه ليس أمام الناس في هذه الحالة «سوى الاستجارة بالسماء؛ لأن الحكَّام في مثل هذه الأحوال إنما يمارسون سلطةً لم يقلِّدهم إيَّاها الشعب، فكانت أفعالهم جائرةً»(٥٨).

أ ـ الحقُّ في الثورة:

ينبثق الحقُّ في الثورة على الحكومة المركزية عن حقيقة مفادها أنه في الحالات التي يُساء فيها استخدام السلطة، مع غياب ما يعالج هذا الخلل من

(٥٦) Ibid., p. 92, Para. 160.
(٥٧) Ibid., p. 92, Para. 161.
(٥٨) Ibid., p. 95, Para. 168.

داخل السلطة بتكويناتها المختلفة، يحتفظ المواطنون دائمًا بحقِّهم في خيار الثورة على الحكَّام. والحقيقة أن الثورة خيار لا يمكن للمواطنين التخلِّي عنه؛ نظرًا لأنه ليس من «سلطة» المواطن أن «يُخضع نفسه لغيره معطيًا إيَّاه حرية القضاء عليه؛ فرد آخر بإعطائه الحرية لتدميره. فالله والطبيعة لم يسمحا مطلقًا للإنسان أن يودي بذاته بإغفاله الحفاظ عليها»[٥٩]. وبناءً على هذه الرؤية، يفرض الله على كل شخصٍ فينا المحافظة على الحرية، وضمان عدم سلبنا إياها. ومن ثمَّ، وفي مواجهة السلطة التنفيذية أو التشريعية الشاردة عن الطريق السليم، لم يؤكِّد لوك على مجرَّد الحقِّ الطبيعي في الحرية فحسب؛ بل أقرَّ أيضًا بالحقِّ في الثورة، وكذلك وجوب إعادة خلق شروط الحرية واجبًا من الله.

لكن لا يكون الحقُّ في الثورة ـ على الأقل في تصور لوك ـ حلًّا جاهزًا لتشجيع الاضطراب المستمر وعدم الاستقرار الاجتماعي. والسبب في هذا الموقف أن لوك رأى أن هذا الحقَّ تمارسه مبدئيًّا الأغلبية، ومن ثمَّ لكي تقوم الثورة لا بدَّ وأن يكون هناك إنكار كامل لحقوق الناس الأساسية. فيقول لوك إن أغلبية الناس عندما يستقر «في روعهم أن قوانينهم وحرياتهم، ومتاعهم وحياتهم معرَّضةٌ للخطر؛ بل ودينهم أيضًا، فلا أدري كيف يحال بينهم وبين الثورة على القوة الغاشمة التي تُستخدم ضدهم؟»[٦٠].

لا شكَّ أن في هذه الحالة تبدو قوة الأغلبية في التهديد بالثورة أكثر من إتيان فعل الثورة نفسه. وأكثر شيء من شأنه أن يمنع المسؤولين من التورُّط في أنشطة فاسدة، سيكون الخوف من أنهم إذا فعلوا ذلك، وإذا ما شعرت الأغلبية نتيجة لذلك بأن حريتها مهدَّدة، ستقوم الثورة التي ستطيح بكل المسؤولين خارج السلطة. ودرءًا لوقوع هذا الاحتمال، يجب أن يحافظ المسؤولون بين أنفسهم على شيء من الاستقامة في تعاملهم مع أنفسهم ومع المواطنين[٦١].

---

(٥٩) Ibid., p. 96, Para. 168.

(٦٠) Ibid., p. 117-18 Para. 209; also, 96 Para. 168.

(٦١) كانت أعمال لوك السياسية ذات أثر كبير في الأنتليجنسيا الأوروبية. وقد تولَّى فولتير فيما بعد دور الداعية المتحمِّس لها. ذلك أن وضوحه، وإيجازه، وكذلك اعتداله وانشغاله بالتجربة المشتركة، جعلت منه الأداة الممتازة للكفاح ضد الاستبداد الديني والسياسي. وقد استلهم من أعماله =

ب ـ التسامح والمجتمع المدني:

تقدِّم رؤية لوك في المجتمع المدني ـ مثلما رأينا ـ مفهومًا عن الحكومة محدودة السلطة من أجل حماية المبدأ الاجتماعي العام، المتعلِّق بضرورة حماية حقوق الجميع. وضُمِّن هذا المبدأ في تصوُّره للأغلبية المطلقة. ولكن تظلُّ هناك مقاربة أخرى لحماية الحقوق عند لوك. فقد اشتملت رؤيته للمجتمع المدني على مساحةٍ ما خارج الهيكل الرسمي للحكومة يتمتَّع فيها الأفراد بالحماية من أي خرقٍ أو انتهاكٍ لحقوقهم، سواء من الآخرين أو من الحكومة. ومن العناصر المهمَّة التي تساعد في تكوين هذا البُعْد من المجتمع المدني هو فضيلة التسامح المدنية.

ففي مناقشته الفضيلة المدنية للتسامح الديني، أفاد لوك بأن الناس يؤمنون بمعتقداتهم الدينية بيقينٍ بالغ، وهم بذلك ـ لا محالة ـ ينظرون إلى من لا يؤمنون مثلهم بأنهم أقلُّ استحقاقًا للاحترام. فكيف ستمتدُّ حماية الحقوق لتشمل الجميع بمن فيهم المختلفون في الديانة في مواجهة هذه المشكلة؟

أوجد لوك الحلَّ في كتابه **رسالة عن التسامح** *Letter on Toleration*، حين دفع بأن الدولة عليها حفظ «المصالح المدنية» من قبيل «الحياة، والحرية، والصحَّة... والأشياء الممتلكة من قبيل المال، والأراضي، والمنازل، والأثاث وما شابه»(٦٢) فسلطة الدولة لا تتجاوز هذه النوعية من الأمور أو الأشياء، ولا تنسحب على أمور تتعلَّق بالمعتقد الديني. فالدولة لا يمكنها استخدام سلطتها في الدفاع عن معتقداتٍ دينية بعينها. وللحقِّ، لا يمكن استغلال سلطة الدولة في الترويج لمسألة «خلاص الأرواح»(٦٣).

طبقًا لهذه الرؤية، فإن الكنيسة تمثِّل رابطةً خاصةً تحدِّد عقائدها دون تدخُّل من الدولة. ومن ينضمُّ من الأفراد إلى هذه الروابط لا بدَّ أن يقبلوا عقائدها. فضلًا عن أنه في الوقت الذي قد تعلن فيه هذه المؤسسات عن

= مباشرة إعلانا حقوق الإنسان الأمريكي عام ١٧٨٧م، والفرنسي عام ١٧٨٩م. وثمة صياغات عدَّة لمختلف دساتير الجمهورية الأولى أُخذت عنه. انظر: «فرانسوا شاتليه»، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٤م. [المترجم]

(٦٢) John Locke, *A Letter on Toleration*, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), p. 17.

(٦٣) Ibid., p. 17.

إيمانها بما يمثل العقائد الدينية السليمة، فإنها لا يمكنها باسم الدين أن تهاجم ومن ثمَّ تهدِّد أو تسلب «الآخرين حقوقهم ومنافعهم الدنيوية»[٦٤]. وذكر لوك أيضًا أن التوجهات الأخلاقية المناقضة لعقائد دينية بعينها كالوثنية والطمع والتكاسل والحقد لا يمكن للدولة أن تعاقب عليها. وهكذا يدوم الحال ما دامت هذه النماذج من السلوك لا تضرُّ بحقوق الآخرين، أو ما دامت تلك الأشكال من السلوك لا تهدِّد «السلام العام»[٦٥].

لا شكَّ أن مذهب لوك في التسامح يوحي باتجاه «عِشْ ودَعْ غيرك يعش». فقد ذكر أن الذين لا يسبِّبون ضررًا للآخرين عند ممارسة دينهم، يجب التسامح معهم. «وينبغي أن تمارس النصيحة واللطف تجاه أولئك الذين لا ينشغلون إلا بأعمالهم، ولا يهتمون إلا بعبادة الله (أيًا كان رأي الآخرين عنهم) عبادةً هم على قناعةٍ بأنها مقبولة عند الله، وبأنها تمنحهم أقوى الآمال في الحصول على الخلاص الأبدي»[٦٦]. فالجميع أحرار فيما يعتقدون ما داموا لا ينكرون على الآخرين حقوقهم المدنية الأساسية.

فما آثار مبدأ «عِشْ ودَعْ غيرك يعش»، فيما يخص توسعة حماية الحقوق لتشمل جميع المواطنين؟ من الممكن أن نجد أعضاء كنيسة ما يرغبون في المحافظة على احترامهم لأعضاء كنيسة أخرى. ومن الوارد أن يحترم أعضاء كنيسة ما حقوق غير الأعضاء. بيد أنهم لا يفعلون ذلك بسبب إيمانهم بأولوية الحقوق عندما يتعلَّق الأمر بالحقيقة الدينية، وإنما لأنهم يريدون تجنُّب الاضطراب الاجتماعي، الذي قد ينشأ عن محاولة بعض الناس فرض منظورهم الديني على الآخرين.

ونتيجة لهذا التسامح الذي يُعَدُّ من بين أهم الفضائل المدنية، يتحقَّق التأمين المباشر لحقوق الآخرين بمن فيهم الأجانب، ممَّن يعتنقون بالطبع معتقدات مختلفة. وهنا يكون تدعيم الناس لحقوق الآخرين لأسبابٍ تختلف عن ذلك الالتزام بوضع حماية الحقوق ضمن الأولويات الرئيسة. فقد يضمر الناس فكرة أن أولئك الآخرين الذين يتسامحون معهم لا يستحقون تلك

---

(٦٤) Ibid., p. 27.

(٦٥) Ibid., p. 42 ,26

(٦٦) Ibid., p. 28.

الحقوق نفسها المكفولة لبني دياناتهم. وتوجُّه «عِشْ ودَعْ غيرك يعش» إنما يساعد في إثناء الشخص عن التصرف بناءً على هذه الرؤية، وذلك من أجل حفظ السلام والاستقرار. ورغم ذلك يبقى هناك شعور عميق بالاختلاف لدى كل طرف، فيعتقد أن الآخر يفتقد الحقيقة، وبسبب تلك الرؤية يمثِّل هذا الشعور تهديدًا طويل المدى للخيار الديني الشخصي.

لقد وجدنا عند لوك بُعْدًا من هذا التوجُّه، أفصح عن نفسه في موقفه من الكاثوليك والملحدين واللاأدريين[٦٧]. فقد ذكر لوك أنه لا يمكن للحاكم التسامح مع «آراء» تتعارض «مع الحفاظ على المجتمع المدني»[٦٨] بناءً على هذه الرؤية، تسامح لوك بالكاد مع الكاثوليك، زاعمًا أنه لا حاجة لنا إلى التسامح مع هؤلاء (من المفترض أنهم الكاثوليك) الذين يقولون «إن الملوك المحرومين إنما يضيعون عروشهم وممالكهم»[٦٩]. إذن هل كان لوك سيوسِّع الحقوق لتشمل الكاثوليك ممَّن اعتقدوا في عصمة البابا؟ ربما كان يمكنه فعل ذلك، ما دام كان متأكدًا من أن الكاثوليك لن يفسدوا المجتمع المدني، لكن من غير الواضح أنه كان سيفعل ذلك. أما بالنسبة إلى الملحدين، فكان هناك حرمان أكثر جزمًا من الحقوق. فيقول: «وأخيرًا، فإن من لا يمكن التسامح معهم قطُّ هم من ينكرون وجود الله. فالوعود والمواثيق والعهود والأيْمان التي تُعَدُّ روابطَ موثقةً للمجتمع الإنساني لا يمكن إمساكها على الملحد»[٧٠]وأخيرًا، ليس واضحًا ما إذا كان حتى اللاأدري سيحصل على كامل الحقوق في المجتمع المدني عند لوك. فهو يقول إنه على جميع الناس أن يؤمنوا بالله، ومن ثَمَّ لا بدَّ لهم «أن يدخلوا في مجتمع دينيٍّ ما»[٧١].

إذن، فمبدأ التسامح لدى لوك يوحي بأن من يلتزم من الناس على جميع الأصعدة بالقوانين المدنية قد يظلُّ خارجًا عن حمايتها، ومن ثَمَّ يمكن أن يفقدوا الحقوق المكفولة للجميع. ولأن مبدأ «عِشْ ودَعْ غيرك يعش» يسمح للناس بالعيش جنبًا إلى جنبٍ دون تفاعل بعضهم مع بعض بغرض خلق

---

(٦٧) هم القائلون بأنه لا يمكن البتُّ في وجود الله أو عدم وجوده. [المترجم]
(٦٨) Ibid., p. 50.
(٦٩) Ibid., pp. 50-51.
(٧٠) Ibid., p. 52.
(٧١) Ibid., p. 35.

روابط مشتركة من التفاهم من شأنها مساعدتهم على تقدير معتقدات الآخرين، قد يعيش الأفراد جنبًا إلى جنب، لكن مع شعور متنام بعدم الثقة والارتياب. نتيجة لهذا، ستنشأ عوائق حقيقية للتواصل بين الناس، وقد تُفضي هذه العوائق بالأفراد إلى تشكيل أغلبياتٍ تعمل على سلب أو إنكار حقوق الآخرين، لا لسببٍ إلا لكون الآخرين يدينون بمعتقداتٍ دينية مختلفة.

مع ذلك، فإن الفضيلة المدنية للتسامح توحي بوجود مساحة في المجتمع، يمكن للأفراد فيها أن يلتقوا بعضهم مع بعض، وأن يشكِّلوا روابطَ معًا، ويدخلوا في علاقاتٍ حرَّة باختيارهم. وفي هذه المساحة، تتحقَّق حماية حرية الاعتقاد. لكن هذه المشكلات التي سردناها بخصوص نظرة لوك للتسامح تشير إلى أن هذه المساحة في المجتمع المدني - التي أشرنا إليها في الفصل الأول باسم المجال المستقل للجماعات الطوعية - ستعتريها صعوبة في الاستمرار، عندما لا تكون الفضيلة المدنية للتسامح مدعومةً بفضيلة الاحترام المتبادل المدنية. فهذه الأخيرة ترمز إلى استعداد الأفراد لإظهار حسن نواياهم تجاه الآخرين، حتى من لا نتفق معهم، بحيث يتعلَّم الأشخاص - على الأقل - فهم وجهات نظرٍ تختلف عن وجهات نظرهم. ونتيجة لهذه الطريقة من التفهُّم، يخلق الناس ظروفًا تتيح للآخرين مساحةً في المجتمع، يمكنهم فيها حماية توجهاتهم في الحياة، واتباعهم لوجهات نظرٍ دينية أو أخلاقية معينة، طالما أنها لا تهدِّد حقوق الآخرين. ولكن إذا غاب الاحترام المتبادل بقوة، فإن من لا يهدِّد حقوق الآخرين من الأفراد قد يُحرم من الحصول على مكانةٍ آمنة يتمكَّن فيها من ممارسة وجهة نظره الخاصَّة. ولا يمكن التغلُّب على هذه المشكلة، ومن ثمَّ تأمين المجال المستقل للجماعات الطوعية، إلا عند جعل الاحترام المتبادل جزءًا أسمى من ممارسة الفضيلة المدنية للتسامح.

كان للاحترام المتبادل أن يحظى بأهمية خاصَّة عند لوك؛ فكما رأينا، يمكن للصراع الطبقي الذي ينشأ عن علاقات السوق أن يمثِّل عقبةً أمام تأمين حقوق الجميع. ويظلُّ الأمر أن وجود فضيلة التسامح، مع الالتزام بحكم الأغلبية المقيَّدة والحكومة محدودة السلطات، قد قطع شوطًا طويلًا فيما يخص إمكانية تحقُّق الاحترام المتبادل ونشوء المجال المستقل. ومن ثمَّ، لا يجب نزع أفق الاحترام المتبادل من حسابات لوك. والحقيقة أنه لهذا السبب، فإن تجنُّب الصراع الطبقي المدمر قد يكون أيضًا قابلًا للتحقُّق.

٤ ـ الردُّ والتعقيب:

ربما كان لهوبز أن يدفع بأن رؤية لوك الثانية لحالة الطبيعة تقترب بالفعل من رؤيته الخاصَّة على الرغم من مبدأ التسامح. ومن ثمَّ، يصبح لوك بالنسبة إلى هوبز في حاجةٍ إلى نوع الدولة نفسه الذي نادى به هوبز، بغرض تأمين الحرية التي تبشِّر بها فلسفته. لكن يمكن أن يردَّ لوك بأن مبدأ التسامح يمثِّل فضيلةً مدنية، من شأنها التقليل من الصراع حول الدين، مما يجعل الصيغة الهوبزوية للحكومة أمرًا غير ضروريٍّ. كما أنه ربما بمرور الوقت ستقلُّ حدَّة المشاعر الدينية. فالشيء ذو الأهمية الرئيسة في مجتمع لوك سيكون السعي وراء أهدافٍ مادية؛ كالثروة والممتلكات الخاصَّة. وفي هذا السياق، تفقد القضايا الدينية أفضليتها. والحقيقة أن القضايا الدينية ربما تصير ـ كما أراد بنديكت سبينوزا ـ أقلَّ أهميةً وأقلَّ حسمًا للأمور عندما تصبح الحرية مرتبطةً أكثر وأكثر بالاقتناء المادي.

حتى إذا لم يقلِّل الاهتمام بالأمور المادية من قوة الاهتمامات الدينية، فإن ممارسة مبدأ التسامح قد يجعل الناس أكثر قبولًا لإرساء التزام حقيقيٍّ بفهم وجهات نظر وحجج من يختلفون عنهم، ليكون أساسًا للتفاعل مع الآخرين. وإذا بزغ هذا الوضع إلى الوجود، سيتمكَّن الأفراد من مناقشة بعضهم بعضًا، ومن الوارد أن يصلوا إلى أرضية مشتركة. فعلى سبيل المثال، قد يرى الأصوليون في مناقشتهم للقضايا العامة أنه من الأفضل ألَّا يثيروا في تلك المناقشات الرؤى الدينية الأصولية التي تميل إلى تهديد رافضيها. كان من شأن سبينوزا أن يتخذ الموقف نفسه، محاججًا أن في المجتمع الذي تعمل فيه الأغلبية لصالح تقدُّم حرية الفكر والتعبير، سيصل الناس إلى حالةٍ من تقدير الاختلافات وتعلُّم ترك مساحة للآخرين. ومن ثمَّ، قد يتعلَّم الناس في مجتمعٍ متسامحٍ كيفية الحفاظ على اختلافاتٍ كثيرة، والعيش بعضهم مع بعض دون صراعٍ.

ولا شكَّ أن هوبز كان من شأنه أن يأمل في الحال نفسه، أي أن يصبح الأصوليون وغير الأصوليين أكثر اعتدالًا في نظرة كلٍّ منهم للآخر بمرور الوقت، لكن من الراجح أنه لم يكن ليعتقد واقعية هذه النتيجة. وعليه، فإن الطريقة الوحيدة لحماية حقوق جميع المواطنين هي الدولة التي رسمها في ذهنه. وفي هذه الحالة، كان لهوبز أن يدفع بأن مبدأ التسامح لن يكفي

لحماية حقوق المواطنين؛ لأنه في وضع كهذا يعتنق الناس فيه رؤية ما اعتناقًا شديدًا، ستكون الطريقة الوحيدةً لكفِّهم عن التدخُّل في شؤون الآخرين، هي أن تستخدم الدولة قوتها الهائلة لإجبارهم على الانصياع للقوانين. في حين أن لوك ـ كسبينوزا ـ كان له أن يرى هنا أن مقاربة هوبز ستفضي إلى تهديد الحقوق الأساسية للناس. وردًّا عليه، كان لهوبز أن يدفع بأن تهديد الحقوق ليس كالحرمان منها. فقد يكون من الضروري لحماية هذه الحقوق خلق مناخٍ من الخوف، يردع أولئك الذين يميلون إلى تهديد حقوق الآخرين.

في المقابل، قد يدفع لوك بأن رؤيته للدولة التي تحدُّ من سلطات الحكومة بأفرعها المختلفة، متمثِّلة في هذه الحالة في السلطتين التشريعية والتنفيذية، تكون أكثر ميلًا إلى تحقيق وضع سياسيٍّ يحمي حقوق الأفراد. فدولة هوبز الموحَّدة تعمل لمنح هذه الأفرع قوةً كبرى بحيث تصبح الدولة نفسها عدوًّا للحقوق. على الصعيد الآخر، يعترف لوك أنه لتدارك هذه المشكلة، يجب ضمان تحقُّق أوضاعٍ في المجتمع والدولة تحدُّ من سلطات الأفرع المختلفة للحكومة، وإلا ستصبح الحكومة العدوَّ الأساسي للحقوق التي كان من المفترض عليها حمايتها. وقد يردُّ هوبز هنا أنه من المستحيل تحقيق أهداف دولة عادلة ومنصفة، في الوقت الذي تكون فيه دائمًا مستهدفةً من قِبل انتهازيين سياسيين مختلفين، ممَّن يحاولون الاستيلاء عليها واستغلال سلطتها في تحقيق غاياتها الخاصَّة. وهذا بالضبط ما تدعو إليه صيغة لوك للدولة، عندما يسمح لسلطة الدولة أن تنقسم إلى أفرع مختلفة من السلطة.

وأخيرًا، قد يزعم آخرون أن المشكلة الرئيسة التي تكتنف تعهُّد لوك بمجتمع مدنيٍّ يضمن حقوق المواطنين تتمثَّل في الصعوبات التي تعتري ضمان بقاء الأغلبية المقيدة. قد يرى من يدفع بهذه الحجَّة أن لوك قد فشل في التناول السليم لأثر معطيات السوق الموجودة في رؤيته لحالة الطبيعة، وهذه الهفوة تشكِّل خطرًا على مفهوم حكم الأغلبية، الذي يلتزم في الوقت نفسه بعدم انتهاك حقوق أي مواطن. وعلى نحوٍ خاص، قد يدفع البعض بأن المواطنين عند لوك يصبحون معنيين ـ في سبيل تتبعهم لحقوقهم ـ بمصالحهم الخاصَّة، وأنهم يرفضون أي اعتبار للصالح العام. وهي المشكلات التي سيناقشها جان جاك روسُّو في الفصل التالي.

مراجع وقراءات مقترحة

Ashcraft, Richard. *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Grant, Ruth Weissbourd. *John Locke's Liberalism.* Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Harrison, Ross. *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth-century Political Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Kramer, Matthew H. *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism.* Oxford: Clarendon Press, 1962.

Pangle, Thomas L. *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke.* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Pocock, J. G. A., and Richard Ashcraft. *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar.* William Andrews Clark Memorial Library, Los Angeles: University of California, 1980.

Rapaczynski, Andrzej. *Nature and Politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau.* Ithaca: Cornell University Press, 1987.

Shapiro, Ian. "Gross Concepts in Political Argument". *Political Theory* 17:1, February 1989.

Simmons, A. John. *The Lockean Theory of Rights.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Tuckness, Alex. *Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles and the Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Tully, James. *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Waldron, Jeremy. *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

الفصل العاشر

جان جاك روسُّو: الجماعة والمجتمع المدني

١ ـ مقدمة:

تهتمُّ رؤية جان جاك روسُّو[1] Jean-Jacque Rousseau عن العقد الاجتماعي بسبل تقليل تأثيرات التفرقة الاجتماعية والسياسية الهدامة على السياسة. ونهجه في هذه المهمَّة ـ مثله مثل كثيرين ممَّن ينتابهم القلق حول هذه التفرقة في زمننا الحاضر ـ هو خلقُ عالم سياسيٍّ يقوم على التزاماتٍ مدنية لدى الجميع بالعثور على الصالح العام والمحافظة عليه جزءًا أساسيًا من حياتهم. لكن لكي يحدث هذا، يجب استخدام السلطة العامة ـ كما يطرح كثيرون اليوم في السياسة المعاصرة ـ من أجل أهدافٍ عامَّة حقيقية، لا لأهدافٍ خاصَّة. فهل هذا أمر واقعي؟ دعونا نَرَ ما جاء به روسو.

يمكن تناول جان جاك روسُّو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) باعتباره قراءةً نقديةً لما ورد من أطروحاتٍ وحججٍ عند كلٍّ من توماس هوبز وجون لوك، وأيضًا لتلك المذاهب التي وُجدت في عصره ويُشار إليها بالتنوير الفرنسي *French Enlightenment*؛ وهي حركة كانت تقتفي أثر أفكار كلٍّ من هوبز ولوك بتمعُّن. فقد سعى كلا الكاتبين إلى استخدام العقل في استكشاف طرق تحقيق الحرية. وهذا المطلب غالبًا ما كان يعني تنقيح التراث الذي يعيق

---

(١) كاتب فرنسي، قضى حياته متنقلاً من بلدٍ إلى بلد، ومن عقيدةٍ إلى عقيدة، ومن رفيقةٍ إلى رفيقة، وغالبًا ما كان في صحَّة سيئة، ودائمًا ما كان ضحيَّة حسِّه المرهف ومزاجه العاطفي. ففي قصيدة لبايرون يصف روسو، يقول:

هو الذي ألقى بالسحر على العاطفة ... ومن الويل اعتصر البلاغة الغامرة

وفوق ذلك كان يعرف كيف يجعل ... الجنون جميلاً ويضفي على الأفعال

والخواطر الآثمة لونًا سماويًا. [المترجم]

الحرية؛ بل ونبذه عند الضرورة. والحقيقة أن الليبرالية باعتبارها رؤيةً سياسية شاملة، تنبثق عن رؤية مفادها أن الحياة العقلانية يجب أن تُقام على زيادة عدد الحقوق وتوسعة مظلتها في المجتمع. وكما أسلفنا، يمكن النظر إلى الليبرالية في تعزيزها هذا الموقف باعتبارها فلسفة البرجوازية. تلك الطبقة المتوسطة الجديدة التي تتألَّف من التجَّار ومن يكسبون المال من الأعمال المصرفية والمعاملات المالية. فقد نادت هذه الطبقة بتغييراتٍ في المجتمع، بحيث يمكن لأعضائه أن ينحتوا فرصًا لأنفسهم من أجل الانخراط في طرقٍ جديدة للحياة لم تكن متاحةً في النُّظم القروسطية.

لقد كان التزام الليبرالية بالعقل بدلًا من تقاليد الماضي وضدها، مكرَّسًا لدفع غاية الحرية. لكن في أثناء ذلك، رأى روسُّو أن الليبرالية والبرجوازية التي تدعمها تعتدِيان على الجماعة والمساواة. فالجماعة مبنيَّة على قيم مقدَّسة كاحترام الصالح العام والتقاليد الدينية. وتشير المساواة إلى الفرصةً المتاحة لكل شخصٍ للمشاركة في العمل على تحديد الصالح العام. في حين أن الليبراليين في نظر روسو لم يعززوا غايات الجماعة والصالح العام؛ بل قدَّموا غايات المصلحة الذاتية والأنانية. وكذلك، لم يؤيد الليبراليون المساواة إلا بقدر ما تعني المساواة أمام القانون تعزيزًا للحرية الفردية، وذلك في مقابل تعزيز حياة الجماعة من خلال المشاركة الكاملة لجميع المواطنين باعتبارهم أعضاء في المجتمع.

من وجهة نظر روسو، عزَّزت حركة التنوير وضعًا للمجتمع المدني ساوى حكم القانون بحكم المادية والجشع، وقوَّض احترام معايير المدنية والصالح العام. وفيما يلي نضع مقدمةً أكثر تفصيلًا لرفض روسو التنويرَ كما قدَّمه كلٌّ من هوبز ولوك.

كان الهدف الرئيس عند هوبز ولوك هو تحقيق مجتمع مدنيٍّ يعزِّز الحرية، ومن ثمَّ حقوق جميع المواطنين. وبالطبع، لم تعنِ المطالبة بالحقوق ـ كما استعرضنا في الفصلين السابقين ـ أن يُسقط الأفراد من حساباتهم التسليم بوجود أي قيود. فما كان المجتمع المدني عند هوبز ولوك إلا واقعًا يمكن فيه تحقيق الحرية الفردية من خلال قيودٍ عقلية معينة من شأنها تأمين الحرية للجميع. وقد أوحت وجهة النظر هذه بأن الأفراد لم يعد محتمًا

عليهم قبول الأدوار القروسطية التقليدية لتكون مصدر هويتهم الوحيد. وهنا سيبدو أن أثر هوبز ولوك كان أثرًا تحريريًّا باعتباره دعم الحاجة إلى تحرير الناس من الأنساق القروسطية التقليدية. لكن بالنسبة إلى روسُّو، كان إسهام كلا الكاتبين مدمرًا للغاية؛ لأنه آمن بأنهما وضعا الرغبة في الحقوق في مقدمة الخبرة الاجتماعية برمتها، وهو ما سمح للناس بالسعي وراء سعادتهم الشخصية الذاتية، وهو ما كان في الغالب على حساب أسس الفضيلة المدنية المرتبطة بالصالح العام(٢).

أما فلاسفة حركة التنوير الفرنسي، ممَّن كان يزدريهم روسو، فقد رأوا أن السلطات الحاكمة كانت متمسكةً بتقاليد دينية وأخلاقية وسياسية بالية، ومن ثمَّ كانت فرنسا خاضعةً لسيطرة زُمرة قوية يسيِّرها الغرور وتفاهة العقل. لكنهم رأوا أن الغالبية العظمى من الناس يمكنها التحرُّر من هذه العقلية. فبالتربية، يمكن للناس أن «تستنير» أو تتوفر لهم المقدرة على التفكير السليم، وهو ما سيتيح لهم تجاوز التعصُّب القائم، وإرساء مجتمع تقدميٍّ وأكثر عدالةً وسعادةً. مع ذلك، رأى روسُّو أن هذا الاتجاه يفسد إمكانية تمسُّك المواطنين بالفضيلة المدنية، وأن ما أسفر عنه التنوير هو أنه جعل السعي وراء الثروة والترف أكثر أهميةً من احترام الفضائل التي من شأنها تأمين الصالح العام للمجتمع كله(٣).

وفي اتخاذه هذا الموقف من أثر التنوير، عاد روسُّو من جديد إلى العهد السابق من الفلسفة الكلاسيكية، ونظر بوَلَهٍ إلى ما كان في ذلك العهد من التزام بشرائع الفضيلة المدنية، والتي كانت تدمرها تقاليد هوبز ولوك والتنوير الجديد. فنراه في مقالته الشهيرة عن إسهامات العلوم والفنون، التي ركَّزت على إخفاقات التنوير، يقول: «إن السياسيين القدامى كانوا يتحدثون دومًا عن الأخلاق والفضيلة. أما هؤلاء الحاليون، فلا يتحدثون إلا عن المال والأعمال»(٤).

(٢) حول هذه النقطة، انظر: Sabine, *A History of Political Theory*, p. 580.

(٣) Roger D. Masters, "Introduction" to Jean-Jacques Rousseau, *Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals? in The First and Second Discourses*, edited by Roger D. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964), pp. 5-4,9.

(٤) Jean-Jacque Rousseau, *Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals*? p. 51.

ومن ثمَّ، فإن التربية التي استلهمت روحها من التنوير، أو تربية العلوم والفنون في نظر روسُّو قد شدَّدت على الإيمان بالتقدُّم من خلال العلم والعقل. وآمن روسُّو بأن التقدُّم في المعرفة قد زاد من الترف والراحة المادية؛ لكن في الوقت نفسه، أسفر هذا «التقدُّم» المزعوم عن تدهور الطابع الأخلاقي للحياة(٥) ويتجلَّى هذا الواقع أيما جلاء في نظام التربية الذي يحمل روح التنوير. فالتربية بالنسبة إلى روسُّو وفي عصره، والتي جسدت أكبر تعويلٍ على التقدُّم المادي، «تجمِّل أذهاننا وتفسد أحكامنا» بضعف تركيزها على احترام فضائل مدنية عظيمة كالشجاعة وحبِّ الوطن. فيقول روسُّو:

> إني أرى ـ حيث أجلت النظر ـ منشآتٍ ضخمةً تتمُّ فيها تربية الناشئة بنفقاتٍ باهظة من أجل تلقينها كل شيء ما عدا واجباتها. سيصبح أبناؤكم جاهلين للغتهم الخاصَّة، لكن سيتحدثون بلغاتٍ أخرى لم يعد النطق بها جاريًا في أي مكان. وسيتعلمون قول أبياتٍ من الشعر لا يكادون يفقهون معناها. وعلاوةً على عجزهم عن تمييز الصواب من الخطأ، سيمهرون في تشويه معالمهما بالشُّبهات. ولن يفقهوا معنى كلماتٍ كالشهامة والاعتدال والإنسانية والشجاعة. ولن يرنَّ في آذانهم أبدًا اسم الوطن الرقيق العذب. وإذا جاءهم خبرُ الله، سيولِّد فيهم الشعور بالخوف أكثر منه بالخشوع والرهبة(٦).

I see everywhere immense institutions where young people are brought up at great expense, learning everything except their duties. Your children will not know their own language, but they will speak others that are nowhere in use: they will know how to write verses that they can barely understand: without knowing how to distinguish error from truth, they will possess the art of making them both unrecognizable to others by specious argument. But they will not know what the words magnanimity, equity, temperance, humanity, courage are; that sweet name fatherland will never strike their ears; and if they hear God, it will be less to be awed by him than to be afraid of him.

---

(٥) Ibid., p. 54.

(٦) Ibid., p. 56.

رجعنا في ترجمة بعض اقتباسات روسو إلى الترجمة العربية التالية: **مقال في العلوم والفنون**، ترجمة: جلال الدين سعيد، في: مقالات في العلوم والفنون وفي الاقتصاد السياسي وفي أصل اللغات، ترجمة ومراجعة جلال الدين سعيد ومحمد محجوب، ط٢، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بيروت، لبنان، ٢٠١٧. الاقتباس السابق ص٣٨. [المترجم]

وهكذا أصبح تقويض عقلية التنوير جزءًا رئيسًا من خطة روسُّو السياسية. فالسياسة يجب أن تعمل على استعادة المواطنة، وكل ما تقوم عليه؛ لا سيما الاحترام العام لحاجات المجتمع وما يناظرها من تقاليد الفضيلة المدنية. ولتحقيق هذه الغاية يتطلب الأمر ـ حسب روسُّو ـ وجود نوعٍ معيَّن من التجمُّع السياسي يجعل الأفراد يشعرون؛ بل ويؤمنون بأنهم جزءٌ من مجتمعٍ يخدم فيه كلٌّ شخصٍ حاجاتِ الصالح العام وشؤونَه، ومن ثَمَّ يُخضع كلٌّ فَردٍ مصالحه الخاصَّة للحاجات الأعم والأكبر للمجتمع.

ومن ثَمَّ، لم يكن لروسُّو أن يقبل أيًّا من وجهتي نظر لوك أو هوبز فيما يخص الحكومة، وفيها لڤياتان هوبز وتصوُّر لوك عن الحكومة المقيدة. ففي الحالتين، لا تساهم هذه الأشكال من الحكومة سوى في تدعيم خبرة اجتماعية مدنية يكون الهدف الرئيس فيها تقديم المصلحة الخاصَّة على احترام الصالح العام. إذ يرى روسو أنه في حين يدفع المجتمع المدني عند كلٍّ من لوك وهوبز بدعم الصالح العام المتمثِّل في الالتزام بتأمين الحرية والحقوق المتساوية، فإنه في الواقع يروِّج لمجتمعٍ لا يقوم سوى على نزوع كل شخصٍ نحو السعي وراء مصلحته الخاصَّة. وهو الميل الذي سيقلبه روسُّو بخلق مجتمع مدنيٍّ يقوم على المشاركة المباشرة للمواطنين في صياغة القانون الذي يحيا الجميع بمقتضاه.

٢ ـ الأنانية وحبُّ الذات:

يجب التمهيد لمناقشة رؤية روسُّو لحالة الطبيعة في الجزئية المقبلة بتوضيح مفهومه عن حبِّ الذات *self-love*، وكيف أنه يختلف عن مفهوم الأنانية *selfishness*. فقد ذكر روسو في مؤلَّفه الرئيس في التربية **إميل Ïmile**[(٧)]

---

(٧) كانت رواية **إميل** أعظم ما كتب روسو في التربية على الإطلاق، سواء في اتساع تأثيرها أو دوام بقائها. وفيها يذهب إلى أن التربية يجب ألَّا تكبح أو تطوِّع ميول الطفل الطبيعية، بل يجب أن تشجِّعها حتى تنمو وتزدهر، كما أن التعليم لا يجب أن يأتي من الكتب ومن الإرشادات اللفظية، بل من الخبرة المباشرة بالناس والأشياء؛ والأسرة لا المدرسة هي الميدان الحقيقي للتعليم، وأدواته هي الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات، ولا ينبغي أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقداتٍ ونصوصٍ وشكلياتٍ، وإنما هو أن يتغلغل في القلب شعور بالهيبة والعبادة، ذلك الشعور الذي يوحي بالله الذي هو وراء عقولنا. يمكن الاطلاع على قراءة موجزة ومكثفة وشائقة للرواية وأثرها في التربية ودلالة المفردات المستخدمة، قدمها د. إبراهيم مصباح على موقع تعلُّم جديد الإلكتروني بتاريخ ١٨ مارس/ آذار ٢٠١٨م، عبر هذه الوصلة: http://bit.ly/2lUqRSH [المترجم]

أن الأنانية هي حالة ذهنية، دائمًا ما نقارن فيها أنفسنا بالآخرين، على أمل أن يتطلَّع إلينا الآخرون ويرغبوا في أن يكونوا مثلنا. «إن هذه الأنانية، التي دائمًا ما تجعلنا نفاضل بين أنفسنا والآخرين، لا تصل مطلقًا إلى إشباع؛ لأن هذا الشعور الذي يجعلنا نؤثِر أنفسنا على الآخرين، إنما يقتضي من الآخرين إيثارنا على أنفسهم، وهو أمر مستحيل»[(٨)]. وبرغم استحالة هذا الأمر، فإننا نجد الأنانيين يسعون إلى جعل الآخرين راغبين في أن يكونوا مثلهم بأية طريقة. وهو ما يجعلهم في الغالب يلجؤون إلى أشكالٍ مختلفة من الخدع والحيلة. ومن المفهوم أن ينتفخ هؤلاء بأهمية ذواتهم عند خروجهم على الآخرين مُظهرين «زهوًا عظيمًا ومكرًا خادعًا، وجميع ما يأتي عقب ذلك من رذائل»[(٩)]. فنحن نحاول إقناع الآخرين إلى أي مدى نحن مهمون، وذلك بإطلاعهم على جميع ما نملك من ثروةٍ وترفٍ وجاهٍ على أمل أنهم إذا ما رأوا مثل هذه الأشياء سيرغبون في أن يصيروا مثلنا.

أما الحالة الأكثر صدقًا التي سماها روسو حبَّ الذات، الذي «دائمًا ما يكون خيرًا، ودائمًا ما يتوافق مع نظام الطبيعة. فحفظ حياتنا مهمتنا نحن، وهمُّنا الأول أن نحرص على حياتنا باستمرار، ويجب أن يكون كذلك. لكن كيف نفعل ذلك باستمرار إن لم تكن أعظم اهتمام لدينا»[(١٠)]. إننا بتفادينا ذلك النوع من الحياة التي نسعى فيها لأن نكون أناسًا آخرين غير ما نحن عليه لنجعل الآخرين مثلنا، إنما نركِّز على أنفسنا وتنمية مشاعرنا الفطرية وميولنا الطبيعية، التي ما إن تظهر فإنها تجعلنا نصل إلى فهم كاملٍ لطبيعتنا الحقيقية. ولنا هنا أن نفهم أن «العواطف الرقيقة والنبيلة إنما تنشأ عن حبِّ الذات، فيما تأتي مشاعر الكراهية والغضب من الأنانية»[(١١)]. ونتلقَّى هنا من روسُّو فهمًا واضحًا لفحوى المشاعر الطبيعية لدى الناس عند وصفه لمرحلة مراهقة شاب ذكر، قبل أن تفسدها إغواءات حياة جنسية عابثة. فالشاب غير

(٨) Jean-Jacque Rousseaŭ Ïmile, trans. By Barbara Foxly, (New York, 1969), p. 174.

(٩) Jean-Jacque Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among Men in On the Social Contract*, translated by Donald A. Cress, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), p. 147. All references to *On the Social Contract and Discourse on Political Economy* will be in this book, too.

(١٠) Rousseaŭ Ïmile, p. 174. Elsewhere Rousseau says, there is no original sin in the human hear... the only natural passion is self-love or selfishness taken in the wider sense," p. 56.

(١١) Ibid., pp. 174-75.

الفاسد يبدي «عواطفَ رقيقةً وجياشة... وقلبًا دافئًا... يخفق لمعاناة أقرانه». هذه النفس الطبيعية تحركها «الرأفة والرحمة والجود»[١٢].

ما يدفع به روسُّو هنا أن هذه المشاعر الطبيعية التي تهبنا إرشادًا أخلاقيًّا مهمًّا، تُحرَم من الإفصاح عن نفسها في هذا المجتمع الحديث الفاسد. وفي تفسيره لوقوع هذه المأساة، يستخدم روسُّو ـ شأنه شأن هوبز ولوك ـ منهجًا يبدأ مما يُفترض أن يكون تصورًا دقيقًا للإنسان ما قبل الاجتماعي. إلا أن نظرة روسُّو لهذا الإنسان ما قبل الاجتماعي في حالة الطبيعة تختلف جذريًّا عن رؤى هوبز ولوك، كما سنرى في الجزئية التالية.

٣ ـ المقال الثاني: أصل التفرقة بين الناس:

يدور تصوير روسُّو لمصدر خيانة حالة أنفسنا الطبيعية حول مناقشته للتفاوت السياسي. فما هو إذن التفاوت السياسي؟ بخلاف التفاوت الطبيعي الذي يشير إلى تفاوت القدرات والإمكانات، ينبثق التفاوت السياسي عن موافقة الناس، «ويتألَّف من الامتيازات المختلفة التي يتمتَّع بها البعض على حساب الآخرين، بحيث تجعلهم ـ على سبيل المثال ـ أكثر ثراءً أو أكثر جاهًا أو أقوى من غيرهم، أو حتى مجرَّد أن تجعل الآخرين يرضخون لطاعتهم»[١٣]. وفي مناقشته للتفاوت السياسي، أراد روسُّو أن يبيِّن كيف يتخلَّى عامَّة الناس في المجتمع لقلةٍ من الناس عن حقِّ السيطرة على بقية المجتمع، حتى عندما تستخدم هذه القلَّة السلطةَ في إعلاء مصالحها الخاصَّة على حساب الصالح العام. ليست فقط السياسة المهتدية بالصالح العام هي المستحيلة في هذا السياق؛ بل المستحيل أيضًا هو قيام مجتمع على أسس احترام تلك الغرائز والمشاعر الطبيعية، التي تمكِّن الناس من الشعور الدائم بالتعاطف مع الآخرين.

ولكي نفهم كيف ينشأ ويتطور وضع كهذا، فمن الضروري أن نقتفي أثر الخطوات التي قطعتها البشرية بدءًا من حياة الناس كما هم في حالة الطبيعة، ثم استعراض تقدُّمهم من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع الحديث. وبطول

---

(١٢) Ibid., pp. 181-82.

(١٣) Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among Men*, p. 118.

هذا الطريق، سنبيِّن ما الذي جعل الناس ينحرفون عن تتبُّع الحقائق النابعة من قرارة أنفسهم، وما الذي ساعد في تدشين نظام التفاوت السياسي الذي يزدريه روسُّو. ومن ثمَّ، فمبحث روسُّو في **المقال الثاني** **Second Discourse** هو تفسير «سلسلة العجائب التي بمقتضاها... يستبدل الناس الراحة الخيالية بالنعيم الحقيقي»(١٤).

في حالة الطبيعة عند روسُّو، لا يندفع الناس البدائيون في البحث عن القوة كما كانوا عند هوبز، وليسوا عقلانيين خاضعين لأحكام وضَعَها العقل كما كانوا عند لوك. إنهم يعيشون فقط من أجل حاضرهم، ولَا يملكون خطَّة عقلانية لمستقبلهم. لا يملكون أي ارتباطاتٍ اجتماعية ولا اعتماد بعضهم على بعض. وتسيطر غرائزهم الطبيعية على مشاعرهم وحاجاتهم.

يقول روسُّو إن الناس مسيَّرون بحافزين طبيعيين أساسيين: حافز طبيعي لحفظ النفس (الحاجة إلى الطعام، والسكن، والملبس، والجنس)، ونفور طبيعي من رؤية أي كائنٍ لديه إحساس، لا سيما من بني جنسنا، «في حالة هلاك أو ألم»، أو لنقل دافع نحو عدم إيذاء الآخرين(١٥). ومن هنا يجب على الناس في سعيهم وراء حاجاتهم الأساسية ألَّا يؤذوا الآخرين. لكن ما الذي يدفع الناس إلى عدم إيذاء الآخرين؟ يتحرك الناس بمشاعر التراحم، أي التعاطف الذي يظهره الناس تجاه الآخرين لا يرجع إلى أي نوع من «الحجج الدقيقة» حول طبيعة الصواب والخطأ؛ بل يرجع إلى أنهم يستفتون قلوبهم. وهنا لا حاجة لقوانين ضد القتل والسرقة والاغتصاب؛ لأنه ليس هناك ما يدفع لارتكاب مثل هذه الأمور. وبمقتضى هذا الوازع الطبيعي، نرى أنفسنا مقبلين على «فعل ما هو خير لنا بأقل ما يمكن من الإضرار بالآخرين» Do what is good for you with as little harm as possible to others.(١٦)

وجعل هذه الحكمة جزءًا من أنشطة الحياة اليومية لا يتطلب بحثًا أخلاقيًّا معقَّدًا في التصرفات المزمع القيام بها. فالبدائيون يفعلون ما يبدو لهم أقرب إلى الطبيعة، عندما يجوعون يأكلون، وعندما يحتاجون لمأوى

(١٤) Ibid., p. 118.
(١٥) Ibid., p. 115.
(١٦) Ibid., p. 135. Italics in the text.

يبحثون عنه، وعندما تنشأ لديهم بواعث جنسية يشبعونها. لكنهم في كل الحالات يشبعون غرائزهم بوجود إحساسٍ ما يحضهم على عدم إيذاء الآخرين. إذن، فالسلوك الشخصي هنا هو مجرَّد محصلة لحاجات المرء الحقيقية والأساسية[١٧]. يقول روسُّو: «ينتظر كل إنسان في سلامٍ قوة الطبيعة الدافعة، ويسلم نفسه لها دون اختيار، وبلذَّة تفوق الجنون، وبمجرَّد إشباع الحاجة تخمد الرغبة عن بكرة أبيها»[١٨]. وفي المقابل، عندما يشبع الشخص الحديث إحدى رغباته يجد نفسه في حاجةٍ لإشباع رغبة أخرى، فالحياة سلسلة لا تنتهي من الرغبات، ليس من بينها - إذا افترضنا إشباعها - ما يهب المرء السعادة. لكن الإنسان البدائي يعكس السلام في بساطته، «فنفسه التي لا يعتمل بداخلها شيء، مسلَّمة إلى إحساسٍ واحدٍ يتمثَّل في وجوده الحاضر، دون أية فكرة عن المستقبل مهما كان قريبًا، كما أن مشروعاته مثل رؤاه لا تتجاوز نهاية اليوم»[١٩].

وكما أسلفنا، فإن البدائيين متحرِّرون من أي اعتماد اجتماعيٍّ. ففي البداية، يحيون بمفردهم مستقلين عن أية علاقاتٍ دائمة. ويتجمعون معًا فقط لمجرَّد إشباع غاياتٍ مرغوبة متبادلة. وتقع العلاقات الجنسية بناءً على الحاجة إلى الإشباع الجنسي المتبادل، وبمجرَّد تحقيقه ينفصلان، ويمضي كلٌّ إلى حال سبيله، وربما لا يرى أحدهما الآخر مرةً أخرى. والأمهات يرضعن أطفالهنَّ ويقمن بتغذيتهم حتى يصيروا قادرين على رعاية أنفسهم، وبتحقُّق ذلك يمضي كلٌّ إلى سبيله، وبعد برهة من الزمن لا يتعرف أيٌّ منهم إلى الآخر[٢٠].

ولكن عندما اكتشف البدائيون أن في مصلحتهم أن يعملوا بعضهم مع بعض، لتأمين حاجاتٍ مشتركة تضمن حياتهم، ولَّت هذه العلاقات العابرة، لتبدأ مرحلة العلاقات الدائمة[٢١]. وفي أثناء هذه المرحلة، عمل الناس معًا دون الحاجة إلى لغة رسمية، وتعلموا التواصل «بصرخاتٍ غير مفهومة

---

(١٧) Ibid., p 137.

(١٨) Ibid., p. 136.

(١٩) Ibid., p. 126.

(٢٠) Ibid., pp. 128-29.

(٢١) Ibid., pp. 141.

والعديد من الإيماءات وبعض الأصوات الإيحائية»[٢٢]، واخترعوا بعض الأدوات كالبلطة والأحجار المسنونة، لتساعدهم على توفير حاجاتهم الأساسية. وفي هذه المرحلة أيضًا تشكَّلت الأُسر للمرة الأولى، وظهرت الملكيَّة الخاصَّة. والحقيقة أن التملُّك لم يخلق في هذه المرحلة ظروفًا معادية لسعادة البدائيين؛ لأن كل شخص كان مجبرًا على احترام ملكيات الآخرين، وإلا كان سيواجه صراعًا ضاريًا مع أولئك الذين يبغي سلبهم[٢٣]. فضلًا عن أنه لم تكن ثمة حاجة إلى التورط في صراعٍ كهذا؛ لأن هناك من الممتلكات ما يكفي الجميع. وفي الواقع، ولأن كل فردٍ كان لديه من الممتلكات ما يمكنه استخدامه، لم تكن هناك حاجة إلى امتلاك ما لدى الآخرين، ومن ثَمَّ لم يكن هناك من يرغب في سلب ممتلكاتهم.

وعلى الرغم من أن العلاقات الدائمة الأولى التي أوجدها البدائيون كانت خطوةً على الطريق إلى الحياة الحديثة، فإنها لم تكن منبع الانحطاط الأخلاقي والتفاوت السياسي. ويصف روسُّو هذا الوضع بكلماتٍ شاعرية، قائلًا: إن نظام الأسرة يمثِّل «التعوُّد على العيش المشترك»، ويولِّد «أعذب ما يعرفه البشر من مشاعر؛ الحب الزوجي والأبوي»[٢٤]. كما أن هذا الوضع كان مرتبطًا بتوفُّر ما يكفي من وقت الفراغ والراحة. وقد كان لهذه الأبعاد الجديدة أن تجعل الناس أقلَّ اكتفاءً بذواتهم، وأكثر قوةً على المستوى الذهني والجسماني مما كانوا عليه في الماضي، وتجعلهم أكثر ميلًا للاعتقاد بأنهم إذا ما حُرموا هذه الامتيازات ستصبح حياتهم قاسيةً[٢٥].

إلا أن هذه الخبرة لم تكن العامل الرئيس في تثوير الحياة البشرية. فهناك أسباب أكثر أساسيةً كانت آخذةً في العمل. فقد تصور روسُّو مبدئيًّا أن الناس كانوا يعيشون على قطعة أرضٍ متصلة، ولكن بعد أن وقعت فيضانات وزلازل انقسمت منطقة العيش الرئيسة إلى عدَّة جُزر مختلفة. وهنا أُجبِر الناس على العيش معًا في مساحاتٍ متعدِّدة، وطوروا لغاتٍ منفصلةً ومجتمعاتٍ متمايزةً ومختلفةً. وفي هذه الأوضاع الجديدة، اتحد الناس في

(٢٢) Ibid., p. 142.

(٢٣) Ibid., p. 124.

(٢٤) Ibid., pp.142-42.

(٢٥) Ibid., p. 143.

مجتمعاتٍ دائمة، وكوَّنوا أممًا توحَّدت بفعل التقاليد والأعراف المشتركة(٢٦).

كان لهذه الأشكال الجديدة من ترتيبات العيش الدائمة أثر مهمٌّ في حياة الناس. فقد طور الناس «أفكارًا عن الجدارة والجمال». ولأنهم بدأوا في مقارنة أنفسهم بالآخرين وفقًا لتلك المعايير العامَّة التي تقدِّرها الأمَّة كلها، فقد أصبح حائز المكانة الأفضل محطَّ حسد الآخرين(٢٧). لكن حتى هذا الوضع لم يكن إرهاصًا لخلق التفاوت السياسي؛ إذ ظلَّ الأفراد يعيشون وفقًا للمعايير الأخلاقية العامَّة في المجتمع. فلم يكن في هذا الوضع من أحدٍ - ولا حتى ذوي القدرات والإنجازات الأرفع شأوًا - من هو معصوم من الامتثال لتلك المعايير. فيقول روسُّو إنه «كان من الضروري أن تصبح العقوبات أكثر شدةً وصرامةً، بما يتناسب مع ازدياد وتواتر الأسباب المؤدية لارتكاب الجريمة»(٢٨). لقد رمزت حياة المجتمع البدائي إلى وجود شعور قويٍّ بالفضيلة المدنية اقتضى من كل فردٍ خدمة الخير الأعم للمجتمع، فالمرء لم يكن متاحًا له بحكم امتلاكه قدراتٍ فائقة أن يتفادى مثل هذا الالتزام. يقول روسُّو: «هذه الفترة من تطور القدرات البشرية تحتفظ بمكانة وسيطة بين الكسل الطبيعي، الذي اتصفت به حالتنا البدائية، وبين النشاط النزق الذي تتسم به حالة التمركز حول الذات. ومن ثمَّ، فهي من المؤكَّد أكثر الحقب سعادةً واحتمالًا»(٢٩).

لكن لم تكن بنية العمل في المجتمع البدائي أيضًا هي التي وضعت الخطوة المصيرية التي أقحمت المجتمع في التفاوت السياسي. فقد كان كلُّ شخصٍ في النظام البدائي منخرطًا في جميع مراحل الإنتاج التي تمر بها أية سلعةً. وحتى ذلك الحين، لم يكن هناك تقسيمٌ للعمل يجزئه إلى مهامَّ بسيطة، ويجبر العامل على إهمال ما يتمتَّع به من مهارات أيًا تكن، كي يناسب خط الإنتاج. بل ظلَّ العمل بمنزلة المحاولة التي يمكن للمرء فيها إظهار مهاراته وإسهاماته في المجتمع، وبفعل هذه الأعمال يصبح معروفًا

Ibid., p. 143. (٢٦)

Ibid., p. 143-144 (٢٧)

Ibid., p.p. 144-45. (٢٨)

Ibid., p. 145. (٢٩)

ومحترمًا لدى الآخرين. «وبقدر توظيف الناس أنفسهم كاملة لإنجاز مهام يمكن إنجازها بواسطة فرد واحد، وفنون لا تتطلب تضافر أيدٍ كثيرةٍ، عاشوا أحرارًا، أصحاء، صالحين، سعداء ما استطاعوا أن يفعلوا ذلك وفق طبيعتهم، واستمروا في التمتُّع فيما بينهم بأعذب معاشرة مستقلة»[٣٠].

لكن الخطوة المميتة الحاسمة بالنسبة إلى البشرية كانت اختراع التعدين والزراعة، «الفنَّين» اللذين - حسبما قال روسُّو - حوَّلا المجتمع إلى اتجاه التفاوت السياسي، وذلك بتغيير طبيعة العمل وإدخال أشكال مدمرة من الملكيَّة الخاصَّة. وفي وصفه لهذه الأحداث، يرسم روسُّو مساوئ مجتمع السوق التجاري وشروره.

فمع اكتشاف المعادن، قامت صناعاتٌ جديدة لم يكن لها أن تستمرَّ إلا بنقل السكان إلى مراكز الإنتاج في المدن. ومع تزايد أعداد العمال، ظلَّ يقلُّ عدد الناس الباقين لوظائف الزراعة لإطعام بقية المجتمع. ولمواجهة هذه المشكلة، استُخدمت المعادن لاختراع أدواتٍ تساعد على الزراعة بكفاءة أعلى. وهنا أصبح من الممكن لعددٍ قليلٍ من الناس إنتاج كمياتٍ أكبر من الطعام تكفي لتغذية العدد المتنامي من سكان المدن[٣١]. ومن هذه التجربة أيضًا ظهرت حقوق الملكيَّة الخاصَّة. فتمكَّن الفلاحون، ممَّن يزرعون أراضيهم لإنتاج الغذاء، من استخراج قيمة من عملهم، ومن ثَمَّ نالوا الحقَّ ليس فقط في منتجات عملهم؛ بل أيضًا في ملكيَّة ما يكدحون فيه. وهنا يشترك روسو مع لوك في قوله إن المجتمع عليه حماية حقوق الملكيَّة لجميع أعضائه[٣٢].

تشير هذه الظروف إلى أنه بمصاحبة التقدُّم الاقتصادي الذي أحدثه تطوُّر التعدين والزراعة، كانت هناك تبايناتٌ في القوة والنفوذ تتصاعد فيما بين الناس. فتمدَّدت أحجام المدن؛ إذ شيدت المصانع داخلها وحولها، وأثرى مالكو المصانع ممَّن تحكموا في عمل من يعملون فيها. وفقدت المناطق الزراعية من سكانها، لكن من بقي في هذا النشاط أصبح من الملَّاك

(٣٠) Ibid., p.145.

(٣١) Ibid., p. 146.

(٣٢) Ibid., p. 146-47

المترفين. وبإيجاز، «لقد قام الأقوى بمعظم العمل، واستفاد الأبرع من مهارته أفضل استفادة، وخلق الأكثر عبقرية طرقًا لاختصار عملهم»[٣٣]. لكن ماذا عن البقية؟ يفقدون أهميتهم وكرامتهم في المجتمع؛ لأنهم افتقروا إلى المهارات أو الحظّ اللازم ليترقوا إلى مُلّاك مصانع أو فلاحين ناجحين. وفي هذا الوضع من اليسير أن نفهم أن الفروق الطبيعية ستتحول إلى فروقٍ سياسية. فيقول روسّو إنه «إذا كانت المواهب متساويةً، وإذا كان استخدام الحديد واستهلاك الغذاء دائمًا في توازنٍ دقيقٍ»[٣٤]، لكان للمجتمع أن يظلّ متوازنًا، ولم يكن لأي تفاوت سياسيٍّ أو اجتماعيٍّ أن يظهر. ثم انتقل روسّو ليقول:

> ومن ثمَّ، هناك تفرقة طبيعية تتبدَّى بصورة تدريجية، كتفًا إلى كتف، مع تفرقة مرهونة بعملية التنشئة. وهذه الفروق بين الناس، التي تتطور بفعل هذه الظروف، تتضح ويدوم أثرها وتبدأ في التأثير في مصير الأفراد بالنِّسَب نفسها[٣٥].

> Thus it is that natural inequality imperceptibly manifests itself together with inequality occasioned by the socialization process. Thus it is that differences among men, developed by those circumstances, make themselves more noticeable, more permanent in their effect, and begin to influence the fate of private individuals in the same proportion.

ثم تظهر طبقة قوية تبسط سيطرتها على بقية المجتمع، وهو ما يشعل حربًا أهلية بين الأغنياء والفقراء[٣٦]. لكن الأغنياء لا يمكنهم التمتُّع بما اكتسبوه وهم دائمًا عرضة للوقوع في خطر الحرب، ولا يتسنّى للفقراء أيضًا أن يحسِّنوا من أوضاعهم طالما ظلَّت حرب الطبقات هذه واقعًا دائمًا. ومن هنا، يخطِّط الأغنياء لخلق سلام جديدٍ ينزع فتيل الغضب عند الفقراء، دون أن يتطلب ذلك أية تضحياتٍ منهم. ينخدع الفقراء باعتقادهم أن العدالة ستحل في المجتمع نتيجةً للسلام، وأنه سيؤسَّس نظام اجتماعيٌّ من شأنه حماية مصالحهم ومنحهم الحقوق وإعمال العدالة. لذلك، يتحدَّث الأغنياء

(٣٣) Ibid., p. 147.
(٣٤) Ibid., p. 147.
(٣٥) Ibid., p. 147.
(٣٦) Ibid., pp. 148-49.

عن تحقيق العدالة عبر بناء مجتمع مدنيٍّ من شأنه توفير الحرية للجميع. بالطبع، لا ينتوي الأغنياء تلبية حاجات الفقراء، لكنهم سيتظاهرون بذلك. لكن الفقراء ـ دون حنكة، وبالطمع الذي ملأهم ـ فقَدوا القدرة على خلق حلولهم الخاصة بهم، ومن ثمَّ نجدهم يوافقون على «تقييد أنفسهم [بسلاسل الأغنياء] على اعتقادٍ منهم بأنهم يضمنون حريتهم». ومحصلة ذلك أن ينتهي الحال بالفقراء إلى الموافقة على عقد اجتماعيٍّ أعطى حياةً أطول لظلم الماضي، لكن هذه المرة بتصديقٍ من الفقراء. ومن ثمَّ، استطاع الأغنياء أن يحكموا من خلال المؤسسات التي انخدع الفقراء في تأييدها، وبدا أن الأغنياء لم يعودوا في حاجة إلى اللجوء للقوة لتبرير سلطتهم(٣٧).

يلخِّص روسو هذه التجربة في قوله إن ذلك كان «أصل المجتمع والقانون... [اللذين] ربطا الضعيف بقيودٍ جديدة، ومنحا الغني قوىً جديدة... وثبَّتا قانون التملُّك والتفاوت إلى الأبد، وحوَّلا اغتصابًا ذكيًّا إلى حقٍّ مبرم، وسخَّرا الجنس البشري للعمل والعبودية والبؤس»(٣٨). فالتفاوت السياسي الذي وافق عليه عامَّة الناس لم يكن سوى موافقةٍ على عبوديتهم للأغنياء.

أ ـ فقدان الفضيلة المدنية:

توحي هذه اللوحة التي رسمها روسُّو في عمله **أصل التفاوت بين الناس** بأن السياق الاقتصادي للمجتمع الحديث يتيح لذوي المهارة الفائقة بسط سيطرتهم على الآخرين، وأن يستخدموا قبضتهم هذه في تعزيز ثروتهم وسلطتهم السياسية في المجتمع. ومن ثمَّ، ظهر شكل جديد من الحكم الطبقي لم يعد قائمًا على البناء الطبقي الهرمي التقليدي الذي ساد في العصور الوسطى؛ بل كان حُكمًا يقوم على قدرة المرء على التحكُّم في عمليات الإنتاج لصالحه الخاص.

صارت الملكيَّة الخاصَّة عند روسو رمزًا، لا للنمط الجديد من الحكم الطبقي فحسب؛ بل أيضًا لمنهج حياة يطأ تحت قدميه تقاليد الفضيلة المدنية. كما أن هذه الأنظمة الإنتاجية الجديدة قد جعلت من المال الشيء

(٣٧) Ibid., pp. 149-50.
(٣٨) Ibid., p. 150.

الأهمَّ على الإطلاق؛ لأنه بغير المال يستحيل شراء الماكينات والمواد الأخرى الضرورية لإحراز مكانة متميزة في سياقات السوق القائمة على الصناعة. لذلك، تأسَّست أنظمة تمويلٍ تتيح للمستثمرين التحصُّل على الأموال التي يمكن استخدامها في توسيع القاعدة الصناعية للمجتمع. ومن ثَمَّ، يتحوَّل جلُّ الاهتمام والانتباه إلى بيان الربح والخسارة الحسابي. وفي الواقع، لا شيء يهمُّ سوى الربح.

لكن روسُّو آمن بأن «أنظمة التمويل كانت اختراعًا جديدًا، ولم تنتج شيئًا»[٣٩]. وحوَّل هذا الانشغالُ بالمال العامَّةَ من الناس إلى أفرادٍ يبحثون عن الترف و«محتالين» و«عنيفين» و«أوغاد»[٤٠]. وبفعل هذه الاتجاهات، لم يعد لدى الناس حبٌّ لصالح المجتمع الأعم، ولم يعودوا حتى مكترثين بأن يكون تقديرهم مستمدًّا من إسهامهم في حاجات المجتمع. فالبحث عن المال لم يفعل في حقيقة الأمر سوى أن دمَّر أفق قيام الفضيلة المدنية في المجتمع.

وعندما يحدث هذا، لا غرو أن تفسد سياسة المجتمع هي الأخرى. فالقادة السياسيون معنيون أكثر بإعلاء هذا النوع أو ذاك من الملكيات الخاصَّة، وليس لديهم مقدرةٌ على صياغة أو ترسيخ مفهوم الخير العام. وكل من يدخل السياسة يفعل ذلك بنيَّة سلب العامَّة ونهبها[٤١]. فالأصوات تُشترى، والانتخابات تُزوَّر، والحكومة غير قادرة على وضع المصلحة العامَّة كلها في المقدمة. لكن في المقابل، نجد القادة في مجتمعٍ اقترن بفكرة الفضيلة المدنية مجبرين على إظهار الاحترام والتقدير للصالح العام. ويصبحون بالفعل في هذا الوضع خدمًا حقيقيين للشعب.

وقد يُطرح هنا السؤال: كيف يمكن لسياسة فاسدة أن تتحوَّل إلى سياسة جديدة تتسم بالفضيلة المدنية؟ آمن روسُّو بأنه في الإمكان مجابهة هذه الميول السيئة للأنظمة الاقتصادية الجديدة. والمَنفَذ لتحقيق ذلك سيكون من خلال شكلٍ من أشكال التربية المدنية، يعلِّم الأفراد واجباتهم ويضع حبَّ الوطن

---

(٣٩) J.-J. Rousseau, *The Government of Poland*, tran. Williamoore Kendall, (New York: Bobbs-Merrill, 1972), p. 69.

(٤٠) Ibid., p. 67.

(٤١) Rousseau, *Discourse on Political Economy*, p. 172.

في المقام الأول[٤٢]. ورأى روسُّو أنه بتدريس هذه الغاية بشكلٍ جيد، سيكون لها قوة هائلة يمكنها قلب جميع الآثار السيئة لعقلية المال رأسًا على عقب. فبمجرَّد أن يحبَّ الناس وطنهم سيتمكنون من إعلاء حاجات الأمَّة فوق المصلحة الذاتية. ومن ثمَّ، سوف «تسود» الفضيلة المدنية في النهاية[٤٣]. فإن كانت الغاية من السياسة الخالية من الفساد هو أن تجعل الناس فضلاء، سيكون الطريق الأمثل لذلك هو تعليم الناس كيفية المحافظة على شرائع الفضيلة المدنية، وهو الهدف الذي سيمثِّل فكرةً رئيسةً للعقد الاجتماعي الجديد.

ب ـ العقد الاجتماعي والمجتمع المدني الجديدان:

كيفَ توقَّع روسُّو إنجاز هذا الهدف؟ أعرب روسُّو في مناقشته لعقده الاجتماعي الجديد في كتابه **عن العقد الاجتماعي** On the Social Contract عن أمله في أن يصبح الناس جزءًا من مجتمعٍ يقوم على أهدافٍ وقيمٍ عامَّة مشتركة. فبمجرَّد وجودهم في مجتمعٍ كهذا، لن يعود الأفراد معنيين في المقام الأول بمصالحهم الخاصَّة؛ بل سيجعلون السعي وراء الخير العام هو البُعْد الأهم في حياتهم. فما طبيعة ذلك المجتمع الجديد الذي كان في ذهن روسُّو؟ هذا ما نودُّ تناوله في هذه الجزئية بشيءٍ من التفصيل.

لقد اتضح من تساؤل روسو التالي أنه كان يناقش تحولًا أساسيًّا للأفراد من منشغلين بأنفسهم إلى منشغلين بالمجتمع. يسأل روسو قائلًا:

> كيف يمكن إيجاد شكلٍ من الاتحاد يمكنه ـ من خلال جميع القوى المشتركة ـ أن يذود عن شخص وأموال كل طرفٍ في هذا الاتحاد، ويظل كل فردٍ برغم اتحاده مع الآخرين لا يطيع إلا نفسه، ويبقى حرًّا كما كان من قبل[٤٤]؟

---

(٤٢) Ibid., p. 173.

(٤٣) Ibid., p. 171.

(٤٤) Rousseau, *On the Social Contract*, p. 24, I:6.

يمكن أيضًا الاطلاع على الاقتباسات الواردة من كتاب «عن العقد الاجتماعي» في الترجمة العربية التي قدمها عادل زعيتر: **العقد الاجتماعي**، جان جاك روسو، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م. الاقتباس المشار إليه في ص٣٧. [المترجم]

how to find a form of association which defends and protects with all common forces the person and goods of each associate, and by means of which each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before6

كانت إجابة روسُّو هي إيجاد عقد اجتماعيٍّ جديد، يشير إلى أنه لا بدَّ لكل فردٍ أن يكون على استعدادٍ إلى «تحويل» (أو نقل) كل ما له من حقوقٍ إلى المجتمع. ونظرًا لتساوي الجميع أمام هذا الشرط، فلن يكون من مصلحة أحدٍ أن يجعل من هذا عبئًا على الآخرين(٤٥). لكن ما الذي يدفع الناس لاعتناق مثل هذا النوع من التنظيم الاجتماعي؟ السبب أنهم يرغبون في جعل أنفسهم جزءًا من تنظيم جماعيٍّ، وهم في ذلك مستعدون لأن يخضعوا - كالجميع - إلى قواعد التَّنظيم وأهدافه العامَّة. لكن ما الفائدة التي ستعود عليهم من جراء ذلك؟ يقول روسُّو إنه «عندما يهب كل شخصٍ نفسه للكل، فهو لا يهبها لأحد»؛ إذ يصبح الجميع محكومين بنفس فكرةٍ الصالح العام، التي تُرى آنذاك نافعة للجميع، وفيهم بالطبع الشخص نفسه. ومن ثمَّ، لا يظلُّ أي شخصٍ خاضعًا لسلطة الآخر المتعسفة؛ بل يصبح الجميع «في ركب التوجُّه الأسمى للإرادة العامة»(٤٦).

وبجعل الإرادة العامة أساسًا لحياة المرء، يعود الأفراد ليتصرفوا بعضهم مع بعض كما كانوا عندما كانت المشاعر الأخلاقية الطبيعية للمجتمع البدائي تحكمهم. وترمز الإرادة العامة هنا إلى الالتزام بإعطاء الأولوية «للمصلحة العامَّة» أو الصالح العام في مقابل المصلحة الخاصَّة(٤٧). والحقيقة أنه لخلق مجتمعٍ معنيٍّ بحاجات كل فرد فيه، يجب على الجميع أن يُخضِعوا مصلحتهم الشخصية لخدمة المصلحة العامة. ولإعمال مثل هذا المشروع، يجدر بنا تقبُّل تصوراتٍ معينة حول المجتمع والسياسة نوضِّحها فيما تبقى من هذه الجزئية.

أولًا: إن الإرادة العامَّة ترتبط بالحقوق التي يجب توفيرها للناس والتي تنبثق - حسب روسُّو - عن تحديد المجتمع لحاجاته. لقد كان لوك يدفع بأن

---

(٤٥) Ibid., p. 24, I:6.

(٤٦) Ibid., p. 24, I:6. Italics are in text.

(٤٧) Charles Taylor, *Sources of the self*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 360.

كل فردٍ له حقوق أساسية في الحياة والحرية والملكيَّة الخاصَّة، وهي حقوق مكفولة لكل فرد بصفته إنسانًا. لكن روسُّو يرى أن هذه الرؤية تميل إلى تشجيع الأفراد على التفكير في أنفسهم باعتبار أنهم يمكنهم القيام بعمل كل ما يروق لهم. لكن عندما يدرك المرء أن حقوقه تنبعث من المجتمع الذي يعيش فيه، فإنه لا يفهم فقط أن المجتمع يحدِّد طبيعة الحقوق التي يملكها؛ بل إن كل حقٍّ من هذه الحقوق مرتبط أيضًا بالتزاماتٍ وواجباتٍ وحدود، يجب أن يراعيها الفرد للحصول على هذه الحقوق. فالحقوق لا تعني فقط الحرية الفردية، لكنها تعني الحرية الفردية في سياق الفضيلة المدنية. والوعي بهذه الحقيقة يمثِّل أساس قدرتنا على منح الآخرين حماية لحقوقهم.

الشيء المهمُّ أيضًا هو ما تعنيه الإرادة العامة بالنسبة إلى طبيعة المجال السياسي، ونهج الناس في تعاملهم مع قضايا هذا المجال. فهذا المجال هو الذي تتحدَّد فيه الحاجات العامَّة المتعلِّقة بالقضايا التي تؤثر بشكلٍ واسعٍ في حياة الجميع. كان طرح روسُّو هنا أنه لوجود قضايا بعينها تؤثر في حياة جميع المواطنين بطرقٍ رئيسة ومهمَّة، فمن الأفضل أن نجد نهجًا مشتركًا للتعامل مع تلك القضايا ليمنح الأفراد التوجيه الأخلاقي نفسه. لكن علينا التأكيد على أنه ليست جميع القضايا المطروحة في المجتمع هي قضايا تخص الإرادة العامة، فوضع مصباحٍ في أحد الشوارع من عدمه ليست قضية تهمُّ كل المجتمع؛ لأنها تخص فقط في تأثيرها جزءًا صغيرًا منه. وفي المقابل، تتعلَّق القضايا الخاصة بالإرادة العامة بتلك الأشياء التي يستوعب جميع الأفراد أنها تنطوي على خيرٍ عامٍّ. فعلى سبيل المثال، تشتمل قضايا الإرادة العامة على أمور من قبيل كيفية وضع السياسة التعليمية، والعوامل التي تشكِّل توجهنا المجتمعي نحو الزراعة، والدور الذي يجب إسناده للشرطة، وما إذا كان يجب توفير رعاية صحيَّة عامَّة أم لا، وما نوعها إن كان يجب، إلى غير ذلك من الأمور.

أما عن طبيعة الصالح العام، فيحدِّده المواطنون عن طريق التشاور الجماعي في إطار نظامٍ تشريعيٍّ، حيث يمكنهم وضع القوانين التي تحدِّد أي الحقوق التي ستمنح لجميع المواطنين، وأي الواجبات المصاحبة الواجب عليهم الالتزام بها. ووظيفة السلطة التنفيذية هنا تنفيذ إرادة المجلس التشريعي، واتخاذ القرارات المتعلِّقة بتطبيق السياسات والقواعد التشريعية

على وقائع أو أحداث بعينها. وهو ما يعني أن السلطة التشريعية «يمتلكها الناس ولا يمتلكها إلا هم»(٤٨). وفي أثناء وضع السياسات العامة، وتحديد الصالح العام في كل قضية، تُترك مسائل التطبيق لاختصاص السلطة التنفيذية(٤٩). لا شكَّ أنه يمكن لمن في المجلس التشريعي أن يردوا على ما لا يوافقون عليه من قرارات السلطة التنفيذية؛ أي إنه إذا كان للسلطة التنفيذية أن تقرِّر بأن أحد الحقوق التي أرستها السلطة التشريعية يجب أن يُطبَّق بطريقة معينة لا تقبلها هذه الأخيرة، فإنه يمكن للسلطة التشريعية أن تبطل إجراءات السلطة التنفيذية.

إن تحديد المواقف حيال القضايا الرئيسة والأكثر أهمية، يبقى من اختصاص من يعملون في وظيفة التشريع. إذن فالقوانين حسب روسُّو «مجرَّد شرط للترابط المدني. فالقوانين التي يخضع لها عامَّة الناس يجب أن تكون من صنعهم هم»(٥٠). فمع سنِّ الناس لقوانينهم يتحولون من مجرَّد أشخاصٍ واقفين حياتهم على مراكمة الأملاك والثروة، إلى أشخاصٍ يجمعون إلى جانب الملكيَّة صفةَ المواطنة. وهذا التحول بعينه هو الذي يخلق مجتمعًا مدنيًا. وهنا يقول روسُّو إن «المرور من حالة الطبيعة إلى المدنية» أو المجتمع المدني «يسفر عن تحولٍ ملحوظٍ لدى الإنسان، حيث تحلُّ العدالة محلَّ الغريزة في سلوكه، ويضفي على أفعاله صفة أخلاقية كان يفتقدها فيما سبق»(٥١). ففي هذا المجتمع المدني يتعلَّم الجميع إخضاع مصالحهم الخاصَّة إلى صالح المجتمع الأكبر. وهذا السلوك هو أساس معاملة الأفراد باعتبارهم أشخاصًا متساوين، لهم كامل الاحترام والكرامة. والحرية الحقيقية هي ما دعاها روسُّو «الحرية المدنية» التي تبزغ حينما يتساوى الأفراد في استعدادهم لإخضاع كل ما يخص الإرادة العامة في حياتهم إلى هذه الإرادة العامة(٥٢).

ومن دون قدرة الناس على سنِّ قوانينهم الخاصَّة، لا يمكن أن يتمَّ هذا التحول الروسويّ للأفراد؛ من مجرَّد حائزين لأملاك إلى مواطنين يحترمون ـ

---

(٤٨) Ibid., p. 49, III:1.
(٤٩) Ibid., pp. 49-50, III:1.
(٥٠) Ibid., p. 38, II:6.
(٥١) Ibid., p. 26.I:8.
(٥٢) Ibid., p. 27, I:8.

في سعيهم وراء مصالحهم الخاصَّة ـ المعاييرَ الخاصَّة بالصالح العام. بل لا يمكن أن ينشأ مجتمع مدنيٌّ وقتها. ولهذا السبب، لم يقبل روسُّو بالقوانين التي صنعها النواب أو الممثلون عن الشعب، كما كان الأمر عند لوك. فبالنسبة إليه «يصبح أي قانونٍ لم يصدِّق عليه عامَّة الشعب باطلًا؛ بل ليس قانونًا على الإطلاق». ففي المجتمع المدار جيدًا ـ حسب روسُّو ـ «يهرع الجميع إلى المجالس»(٥٣).

غير أن روسُّو كان على وعيٍ بأن التشاور العام قد لا يسفر ـ في جميع الظروف ـ عن اتفاقٍ جمعيٍّ بصددِ طبيعة الصالح العام في مجال بعينه. فعلى سبيل المثال، حيث يختلف الناس فيما بينهم بهذا الشكل الجذري الذي رأيناه عندما ينقسم المجتمع إلى أغنياء وفقراء في تفسير روسُّو لمسألة التفاوت، لا يتمكَّن الناس فيما بينهم ـ مهما طالت مدَّة التشاور ـ من التوصل إلى اتفاقٍ يخدم حاجات جميع أعضاء المجتمع بصورة حقيقية. وعندما يتواتر هذا النوع من التجارب، قد يتسبَّب التشاور في أن يُظهر الناس مشاعرَ ضارة ومدمِّرة بعضهم تجاه بعض، مدمرين بذلك أي أملٍ في استمرار الإرادة العامة.

حاول روسُّو تجنُّب هذه المحصلة؛ لأنه تصور التشاور باعتباره حادثًا في سياقٍ أبسط كثيرًا، تقلُّ فيه نسبة اختلافات الرأي، من حيث الكم والدرجة. فالناس ممَّن يتناولون الأمور من منظور الرؤى السائدة لا يتمسكون ـ حسب روسُّو ـ بوجهات نظرٍ واسعة التباين. ومن ثَمَّ، فهم ليسوا بعيدين عن الاتفاق. وهذا ما عناه روسُّو عندما قال إن «السلم والاتحاد والمساواة أعداء للحيل السياسية، فمن الصعب أن يُخدع المستقيمون البسطاء بسبب بساطتهم، ولا سبيل لتمويه الخدائع والذرائع الدقيقة عليهم مطلقًا»(٥٤). وهنا يتحدث روسُّو وفي ذهنه الفلاحون وبسطاء أو عامَّة الناس ممَّن يسنون القانون. «عندما نرى مجموعاتٍ من الفلاحين، وهم من أسعد الناس في العالم؛ لأنهم يقومون بتنظيم شؤونهم في الدولة تحت شجر الكافور، ويتصرفون دائمًا بحكمة، ألا يربأ المرء بنفسه من هذا التفكير الدقيق الذي

(٥٣) Ibid., p. 74, III:15.

(٥٤) Ibid., p. 79, IV:1.

تتميَّز به دول أخرى تجعل من نفسها أممًا ذائعة الصيت وبائسة أيضًا، بفعل كثيرٍ من التكتيكات والغموض؟»(٥٥).

ولكن لماذا يبدو الاتفاق بين الناس ممكنًا كما وصف روسُّو؟ إن مجتمع روسُّو ـ كما يقول تشارلز تيلور *Charles Taylor* ـ «يترابط فيما بينه بفعل عاطفة تُعَدُّ امتدادًا لهذا الحبور، أو الفرح الذي يشعر به الناس في صحبة بعضهم بعضًا»(٥٦). في مجتمعٍ كهذا يتشارك الناس قيمًا أساسية بعينها تخلق توحيدًا للفهم وأساسًا للجماعة. وبموجب هذه الحقيقة، لا يتلمس الناس طرقهم في الحياة من منظوراتٍ أخلاقية واسعة التباين ومتناقضة، فالمجتمع ليس ساحةً ينادي فيها البعض بالتزامٍ قويٍّ بالدين فيما لا يفعل الآخرون ذلك، أو حيث يعلي البعض من شأن رؤيةٍ ريفية للحياة، ويعكس الآخرون رؤية حضرية، أو حيث يدافع البعض عن التربية وفق آداب وتقاليد كلاسيكية للجميع بغرض جعل الناس مفكِّرين ناقدين يبحثون في كل التقاليد، في الوقت الذي يفضِّل آخرون أن يظلوا مطيعين دون تعدٍ على الأعراف والتقاليد القائمة. هذه الاختلافات في وجهات النظر من شأنها تشكيل طريقة الناس في الإتيان بحكمهم حول مسائل عامَّة، وبالتالي ففيما هم ماضون في تناول تلك المسائل من منطلق وجهات نظرٍ مختلفة ومتعارضة بتلك الصورة الجذرية، من الوارد أن تفضي مشاوراتهم دائمًا إمَّا إلى طريق مسدود، وإمَّا إلى تسوية غير سارة.

غالبًا ما نعايش هذه المشكلة في مجتمعنا المعاصر. فهناك كثير من القضايا في عالمنا الحاضر لا يمكن حلُّها بطريقة مُرضية لجميع الأطراف. ومن ثمَّ، فعلى الأفراد في كلا الجانبين التحلِّي بالتسامح مع ما لا يتقبلونه أخلاقيًّا من نتائج. هذا الموقف غالبًا ما يفضي إلى خلافٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ مدمِّر للشعور بالحِس الجماعي. من بين هذه القضايا التي ينجم عنها هذا النوع من الخلاف، حظرُ الأسلحة والإجهاض والتمييز الإيجابي affirmative action والصلاة في المدارس. لكن في مجتمع روسُّو، ولأن المواطنين لديهم مشاعر وقيم مشتركة، فهم يتوصلون إلى مواقف أخلاقية

(٥٥) Ibid., p. 79, IV:1.

(٥٦) Charles Taylor, *Sources of the Self*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 360.

مشتركة ليست شديدة التباعد أو التناقض. لذلك، فعندما يتشاور هؤلاء الناس بصدد مسائل عامَّة، يصبح الراجح هو الوصول إلى اتفاقٍ. ومن ثمَّ، يصحُّ هنا ما قاله تيلور إنه ليس مقدرًا على مواطني روسُّو أن ينخرطوا في «مجادلاتٍ ومشاوراتٍ مطولة»[٥٧].

ولكن علينا ألا نؤول وجهة نظر تيلور بما يوحي أن روسُّو ينكر أهمية **جميع** أشكال التشاور بين المواطنين، في أثناء حكمهم لأنفسهم. فالقول إن التشاور لن يطول، لا يعني أنه لن يحدث على الإطلاق؛ ذلك لأن التشاور هو أساس سنِّ المواطنين لقوانينهم، والذي من خلاله يظهرون ويصونون الفضيلة المدنية التي تسمح للأفراد بالالتزام بالصالح العام. ولكن يبدو من خلال ما تتطلبه أطروحة تيلور، أنه كي يوجد مثل هذا النوع من التشاور الذي وضعه روسُّو، فمن الضروري حفظ قاعدة اجتماعية بين الناس، من خلال إزالة كل ما في المجتمع من عوائق تمنعهم من تقاسم قيم ومشاعر مشتركة. إذن، فالمشاركة المباشرة للمواطنين في إقرار القوانين ـ أي هذه الخبرة من المشاركة الديمقراطية ـ لا يمكن أن تنجح إلا إذا أُزيل كل ما يمكنه التسبُّب في غياب الشعور بالتضامن بين الناس. وفي سبيل هذا الهدف ناقش روسُّو الشروط الأساسية لخلق الإرادة العامة، واستمرار حكم المواطنين لأنفسهم.

وتساءل روسُّو: تحت أي ظرفٍ يكون الناس على استعدادٍ لسن القوانين؟ وأورد روسُّو الظروف التي تقوِّي من احتمالات وجود شعور قويٍّ بالجماعة بين أعضاء المجتمع، فيتمكَّنوا من سنِّ القوانين التي يمكن للجميع تأييدها. ومن المفترض أن تشمل هذه الظروف التي من شأنها أن تساهم في نظامٍ كهذا، على سبيل المثال، وضعًا يكون فيه كل عضو من أعضاء المجتمع معروفًا لبقية الأعضاء، وتكون العادات والخرافات الموجودة غير متأصِّلة بعمقٍ فيمكن تعديلها لدعم أساسٍ مشتركٍ للمجتمع، ولا يُطلب من أحد أن يحمل على كاهله ما يفوق قدرته، ويكون المجتمع متحررًا من الاعتداء الأجنبي[٥٨].

---

(٥٧) Ibid., p. 360.

(٥٨) Rousseau, *On the Social Contract*, pp. 45-46, II:10.

كما سيبدو، فمن بين أهم الظروف التي تساهم في خلق ما يكفي من شعور اجتماعيٍّ بين الناس لتأصيل نشاط سنِّ القوانين، أن توجد حاجة إلى منع القرارات الناتجة عن الفروق في الثروة والملكية. وإلا فلن تتحقَّق الثقة اللازمة للوصول إلى اتفاقٍ في التشاور. في سبيل هذا، يجب أن يتعلَّم الأفراد أن يتلمسوا طرقهم في اقتناء الممتلكات عن طريق حاجتهم إلى استخدام تلك الممتلكات للمساهمة في تحقيق مصالح المجتمع كلها. فيقول روسُّو: «أيًّا كانت الطريقة لتحقيق حيازة المقتنيات، يبقى الحقُّ الخاصُّ لكل فردٍ في ما يكنزه من [ممتلكات] ذات خصوصية شديدة، حقًّا خاضعًا لحقِّ المجتمع فيها جميعًا. حيث من دون هذا الحق الاجتماعي لن يتحقَّق تماسك للآلة الاجتماعية، ولا قوة حقيقية لممارسة السيادة»[٥٩].

وإذا ما اعتنق الناس تلك الرؤية القائلة إن أملاكهم تمنحهم قدرًا من النفوذ السياسي يتناسب مع حجم ما يملكون، سيعود النظام القائم على التفاوت السياسي مرةً أخرى ليصبح عاملًا رئيسًا في الحياة الاجتماعية، ويفقد المواطنون ثقتهم بعضهم ببعض، ومن ثَمَّ ينتفي أساس المشاورات العامة لإقرار الصالح العام. وقتئذٍ ستعتلي الإرادة الخاصَّة كل شيء، وتروِّج لسياساتٍ من شأنها - بلا شكٍّ - أن تكرِّس للتفاوت السياسي. «لأن الإرادة الخاصَّة تجنح بطبيعتها نحو امتلاك الامتيازات، عكس الإرادة العامة التي تميل نحو المساواة»[٦٠].

ولإيجاد اتجاه يميل للملكيَّة الخاصَّة، ويتيح للأفراد التصرف، لا باعتبارهم أصحاب أملاك فحسب؛ بل أيضًا باعتبارهم مواطنين، ينبغي أن تكون الملكيَّة أو امتلاك الثروة معتدلة المقدار. وهنا استلهم روسُّو أحد الهاديات من أرسطو الذي دافع في تصوره لدولة المدينة - كما رأينا سابقًا - عن الاعتدال في الثروة. قال روسُّو إنه لا يجب أن يكون هناك من هو شديد الثراء بما يمكِّنه من شراء الآخرين، ولا من هو شديد الفقر فيمكن لغيره أن يشتريه[٦١]. فالاعتدال في الثروة سيحدُّ من مدى تركيز الأفراد على تحقيق النجاح المادي في السوق. ونرى هنا أن رؤية روسُّو لتراكم الثروة، تسير في

---

(٥٩) Ibid., p. 29, I:9.
(٦٠) Ibid., p. 30, II:1.
(٦١) Ibid., p. 46, II:11.

اتجاهٍ معاكسٍ لرؤية لوك وموقفه الذي يتيح وجود ثروةٍ واسعة وتوزيعٍ غير متناسبٍ لها. فالناس في السياق الذي اقترحه لوك بالنسبة إلى روسُّو ينهمكون في جني المزيد والمزيد من الثروة. وتلك العقلية من شأنها تدمير جميع فرص إرساء الإرادة العامة.

إن سياق هذا النوع من المجتمع، الذي يجعل من الممكن تحقيق التشاور لتحديد الصالح العام، يعتمد على قدرة المجتمع على الاحتفاظ بإمكانية تحقيق المساواة السياسية، وذاك الوضع يمتلك فيه جميع المواطنين - بغضِّ النظر عن الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية - دورًا مهمًّا في صياغة القوانين. غير أن المساواة السياسية لا تعتمد فقط على الاتجاهات الخاصَّة بالملكيَّة، أو توزيعها كما وصفنا؛ بل هناك حاجة في المجتمع إلى قيادة تساعد المواطنين على فهم القضايا الأساسية محل النزاع، والتفكير فيها مليًّا من منظور الرغبة في إيجاد حلولٍ تعلي من شأن الصالح العام، أو الإرادة العامة.

إن الإرادة العامة - في نظر روسُّو - دائمًا على حقٍّ، وتميل إلى «المنفعة العامة». لكن تبقى المشكلة في أن «المشاورات» بين الناس بصدد سن القوانين، لا تسير دائمًا «بالاستقامة نفسها»[٦٢]. فالمواطن العادي دائمًا ما يقع ضحية الخداع في ارتكاب أعمالٍ تضر بالحاجات الجماعية للمجتمع. ولتبديد هذا التوقع، نحن بحاجة إلى قيادة تتكون - في هذه الحالة - من سياسيٍّ محنك ومشرِّع حكيم. فالمشرِّع هو شخص فائق القدرة يحاول بما أوتي من قوة إقناع - دون إكراه - أن يضع إطارًا للتشاور بصدد سنِّ القوانين، بطريقة تقنع الناس بأن يجسدوا في قوانين المجتمع الحاكمة فكرةَ الصالح العام. وفي شروعه في هذا الدور، يكون لدى المشرع مهمَّة «تغيير الطبيعة البشرية» وتحويل «كل فرد هو في نفسه كلٌّ كامل منفرد، إلى جزء من كلٍّ أعظمَ منه، فينال مع هذا الكل حياته ووجوده من بعض الوجوه، وعلى تبديل كيان الإنسان تقوية له، وعلى إقامة كيان جزئيٍّ معنويٍّ مقام كيان طبيعيٍّ مستقل منحتنا الطبيعة إياه جميعًا»[٦٣].

---

(٦٢) Ibid., p. 31, II:3.

(٦٣) Ibid., p. 39, II:7; also p. 40, II:7.

وتعتمد المحافظة على المساواة السياسية التي تُعَدُّ أساسية جدًّا لمشاركة المواطنين في الحكم، على إمكانية تحقيق مجتمع يكون الأفراد فيه قادرين على التفكير في أمور عامة، حال مناقشتهم للقضايا المطروحة أمامهم. وحيث لا يملك الناس هذه المقدرة، فإن السياسة تتحوَّل بالتالي إلى صراعاتٍ على المصالح الخاصَّة؛ إذ يستخدم المنتصر السلطةَ العامة لإعلاء أهدافه الخاصة على حساب بقية المجتمع. وكما رأينا، يعتمد تفادي حدوث هذه النتيجة على أشياء كثيرة؛ أهمها قيادة المشرع.

٤ ـ تهديد روسُّو للمجتمع المدني:

تتطلَّب المشاركة الديمقراطية إذن ـ مثلما أشرنا ـ ضرورة إقصاء مختلف العوامل التي قد تسفر عن الانقسام. وفي سبيل هذا، دعا روسُّو إلى ممارساتٍ قصد بها الحفاظ على شعور قويٍّ بالفضيلة المدنية واحترام الصالح العام. ولكن هل في قيامه بذلك يقدِّم روسُّو ما يكفي للحيلولة دون الوقوع في وضعٍ تقوى فيه المطالبة بتأييد الصالح العام، بحيث يجد الأفراد أنفسهم عرضةً لمجتمع استبداديٍّ يتحدَّى مطالب الحرية الفردية؟ أو بمعنى آخر، هل تنفي مقاربة روسُّو للمجتمع المدني أي أملٍ فيه؟ نودُّ أن نصف في هذه الجزئية بعض العوامل التي تجعل من تحقُّق المجتمع المدني مسألةً صعبةً في سياق رؤية روسُّو.

فيما يتعلَّق بالتصويت، قد يمارس الأفراد التصويت لتحديد القوانين، ومن ثمَّ تقرِّر الأغلبية النتيجةَ. ومع ذلك، أقرَّ روسُّو بأن الناس قد لا يتفقون جميعًا قبل أو في أثناء عملية التصويت. ولكن بعد أن يتمَّ التصويت يجب على كل من لا يتفق مع النتيجة أن يغيِّر من موقفه، ليدعم الطرف الفائز.

عند إدلاء كل شخصٍ بصوته، يسوق رأيه في المسألة المطروحة. ثم يتمُّ الإعلان عن موقف الإرادة العامة من خلال حساب الأصوات. لذا، فعندما يفوز الرأي المخالف لرأيي، فإن هذا لا يدلُّ على شيء سوى أنني كنت مخطئًا، وأن ما كنت أظنه من الإرادة العامة لم يكن كذلك. ولو أن رأيي الخاص هو الذي تغلَّب، لكنتُ فعلت بخلاف ما كنت أردت. عندئذٍ ما كنت لأكون حرًّا[٦٤].

---

(٦٤) Ibid., p. 82, IV:2.

Each man in giving his vote states his opinion on the matter and the declaration of the general will is drawn from counting the votes. When, therefore, the opinion contrary to mine prevails, this provides merely that I was in error, and that what I took to be the general will was not so. If my private opinion had prevailed, I would have done something other than what I had wanted. In that case, I would not have been free.

في مجتمعٍ يضجُّ بمؤسساتٍ مختلفة وجماعاتٍ كثيرة، من الوارد ألَّا يتفق الجميع معَ نتائج التصويت بسبب مكانتهم المستقلة. لكن في الواقع قد تريد الجماعات التي لا توافق [على نتيجة التصويت] الطعنَ في النتائج عن طريق إثارة مزيدٍ من النقاش للقضايا المطروحة محل الخلاف، على أمل أنه في وقتٍ لاحقٍ وبعد مزيدٍ من الدفوع والحقائق، سيتغيَّر رأي المواطنين. لكن روسُّو يرى في هذه المحاولة تدميرًا للإرادة العامة. وفي هذا يدفع روسو ضد حصول المؤسسات الخاصة على دور سياسيٍّ فعَّال ومستقل في المجتمع. ولكن الأهم من ذلك أن حجَّته ستبدو هادفةً إلى منع الأفراد من المطالبة بإعادة النظر في مسألة ما، في ضوء حقائق ودفوع جديدة. وهو في ذلك يتيح للأغلبية تحطيم فرصة الأقلية في التعبير عن وجهات نظرها.

من هنا نجد للرقابة دورًا مهمًّا في المجتمع المدني عند روسُّو. ففي هذه الحالة، ترتبط الرقابة بالحفاظ على تأييد المواطنين للمفاهيم الأخلاقية العامة والملائمة، التي تدعم فلسفة الإرادة العامة. ويقول روسُّو: «إن آراء الشعب إنما تنشأ عن دستوره»(٦٥). ولكن حينما يفتتن المواطنون بأفكارٍ تأخذهم بعيدًا عن المفاهيم الأخلاقية المؤصِّلة لمجتمعهم، تأتي المحصلة في افتقاد الالتزام بواجبات المواطن. ومن ثَمَّ، لم يكن لدى روسُّو أية مشكلة في تدعيم الرقابة على تلك الأنواع من الماديات، التي من شأنها تحويل الناس إلى أفراد ذاتانيين(٦٦) خادمين لأنفسهم، وشخصانيين غير عابئين بالمحافظة على الشروط العامة للمواطنة. فالرقابة بالنسبة إلى روسُّو مهمَّة ضرورية، ومن يفتقدون الإرادة لتأسيسها لا شكَّ يفتقدون الصرامة المطلوبة لتكريس الشعور بالفضيلة المدنية، والإخلاص المتواصل للصالح

(٦٥) Ibid., p. 95, IV:7.

(٦٦) *subjectivist* = ذاتاني: أي: صادر عن النفس لاعتباراتٍ خاصَّة. و *subjectivism* = الذاتانية: مذهب فلسفي يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية. [المترجم]

العام للمجتمع. وبمجرَّد فَقْدِ الشعور بالمواطنة يصبح استرجاع هذا الشعور أمرًا صعبًا، إن لم يكن مستحيلًا. «ومن ثمَّ، يمكن الرقابة أن تكون نافعةً لحفظ الأخلاق، لا لإعادتها، على الإطلاق»(٦٧).

لا يعني ذلك أن روسُّو قد حرَّم العالم الخاص والحرية الفردية المرتبطة به تحريمًا كاملًا. لكنه كان يأمل فقط ألَّا يقتل هذا العالم الخاص الحسَّ المدنيَّ لدى الناس. ومن ثمَّ، يمكن للأفراد التفكير كيفما يشاؤون، ولا تجب محاسبتهم على وجهات نظرهم. لكن حين تتعلَّق حياتهم بمتطلبات الصالح العام، يجب عليهم أن يوفقوا وجهات نظرهم الشخصية مع الحاجات العامة. ولوجهة النظر هذه أهمية خاصَّة عند روسُّو في مناقشته للدين. فهو يقول إن «عقائد... الدين لا تهمُّ الدولة ولا أعضاءها إلا بالمقدار الذي تناط معه هذه العقائد بالأخلاق والواجبات التي يُلزَم من يعلِّمها باتباعها نحو الآخرين، ثم إنه يمكن لكل واحد أن يكون له من الآراء ما يروقه من غير أن يكون من شأن السيد أن يعلمها»(٦٨).

تمثِّل هذه الرؤية جزءًا مما أشار إليه روسُّو بعقائد «الدين المدني» الذي سيكون مطلوبًا من الناس ـ أيًّا كانت انتماءاتهم الدينية ـ أن يدعموه. هذا الدين المدني هو الذي يحدِّد القيم العامة المشتركة، التي تساعد في تكريس الشعور بالمجتمع والترابط فيما بين أعضائه. فما مواد هذا الدين المدني؟ سمح روسُّو بمبادئ دينية أساسية بعينها، مثل إمكانية وجود حياة أخرى، وسعادة للعادلين ومحبي الخير. ولا بدَّ أن يكون هناك احترام للقوانين، وصون للعقد الاجتماعي. وأقصى روسو جانبًا عدم التسامح الديني، فهو يقول: «إن من يميِّز بين عدم التسامح المدني واللاهوتي مخطئ، فهذان النوعان من عدم التسامح غير قابلين للفصل بينهما، فمن المستحيل أن نعيش في سلام مع أناس نعتبرهم ملعونين»(٦٩). إذ يجب أن يُمنح الأفراد حرية الاعتقاد الدينيِّ، بشرط ألا يعامل أحد الآخر بعدم تسامحٍ بسبب اختلاف وجهات النظر الدينية.

إن مفهوم روسُّو للقيم المرتبطة بالدين المدني يبدو في ظاهره مقبولًا إلى حدٍّ ما عند لوك. إلا أن مقاربة روسُّو لتناول الاختلافات الدينية لا تدعم رؤية

---

(٦٧) Ibid.

(٦٨) Ibid., p. 102, IV:8.

(٦٩) Ibid.

«عِشْ ودَعْ غيرك يعش» لدى لوك، والتي كان من شأنها تحقيق أساسٍ للقيم العامة التي يمكنها أن تقيم السعي الجماعي لتحديد الصالح العام والمحافظة عليه. فلم يكن روسُّو يرغب في أن تتدخل الخلافات الدينية في طريق هذا الهدف، وأمل بذلك في إقصاء الخصام الديني عن الانشغال العام.

هنا، من شأن هذا التعويل أن يدلَّنا عن الطريقة التي كان لروسُّو أن يعامل بها من سيمضون في تحديد الصالح العام بطرقٍ تختلف عن الطريقة التي يحدِّدها المجتمع كله. فهؤلاء المثابرون على ذلك ينتهكون المعتقدات المشتركة التي تساعد على خلق الوحدة الاجتماعية؛ لذا فمن الممكن؛ بل من الواجب نفيهم. وهنا ـ حسب روسو ـ نجد المجتمع في سعيه لخلق «دين مدني» يتبنَّى وجهة النظر القائلة إن المجتمع يمكنه «أن ينفي الشخص الذي ينتهك (معايير المواطنين)، ليس لكونه فاسقًا أو كافرًا؛ بل لأنه غير اجتماعي *unsociable*، ولأنه غير قادر على حبِّ القوانين والعدالة بإخلاص، والتضحية بحياته إذا لزم الأمر في سبيل واجبه»[٧٠]. من شأن وجهة النظر هذه أن تجعل المعاقبة بالموت لمن يرفضون مفهوم الخير العام ـ لأمور تتعلَّق بالضمير ـ أمرًا مستساغًا، وبدلًا من إعطائهم مساحةً تتيح لهم الاستمرار في مساءلة سياسات المجتمع، يبدو أن روسُّو سيزيلهم منه.

وبناءً على ما تقدَّم، فإن المجال المنفصل النموذجي للمجتمعات المدنية ـ كما ناقشناه في الفصل الأول ـ يبدو غير ممكن التحقُّق في مجتمع روسُّو. بالطبع، يمكن أن يكون الصالح العام للمجتمع كله محددًا بطريقة ما، تجعل ذلك الحيز المستقل واقعًا. لكن ما ينفي احتمال هذا الوضع، أن روسُّو لم يَرَ من حاجة إلى اجتماع الأفراد معًا بغاية فهم وجهات النظر المختلفة اختلافًا جذريًّا حول مسائل أخلاقية مهمَّة. ففي المجتمع المدني ينضمُّ الناس ذوو الخلفيات المتنوِّعة في مجموعاتٍ ويعملون معًا لأجل غاياتٍ مشتركة، وبذلك يقدِّر الناس الاختلاف. لكن روسو لم يكن ليقبل هذا المجتمع المدني. إنه يسعى إلى مجتمعٍ يقلُّ فيه الاختلاف إلى حدِّه الأدنى، باسم خلق سياقٍ يدعم الصالح العامَّ والإرادة العامة الناشئة عنه. والمجتمع المدني بدعمه للاختلاف يقوِّض العقد الاجتماعي الجديد. فالناس عندما يأتلفون في مجتمع روسُّو فهم يفعلون ذلك لتحديد سياساتٍ عامَّة

---

(٧٠) Ibid.

يمكن للجميع ـ بل يجب على الجميع ـ الالتزام بها. وإذا لم يكونوا على استعدادٍ لجعل هذا النشاط الأولويةَ الرئيسة لحياتهم، يمكن أن يُطلق عليهم «مواطنون فاسدون»، ويتعرضون للنفي.

ويرى روسو أن إجازة وجود اختلافاتٍ كبيرة في أنماط الحياة والأفكار سيقف في وجه هذا المشروع. لكنَّ احترام الاختلاف أمرٌ أساسيٌّ بالنسبة إلى الحرية التي سعى إليها هوبز ولوك، وبالنسبة إلى المجتمع المدني. وفي ظل الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل ـ كما ناقشناها في الفصل الأول ـ يجب على الأفراد ممَّن يعتنقون وجهات نظرٍ أخلاقية مختلفة تتسم بالمعقولية، أن يوجدوا لها طرقًا لتزدهر بعضها إلى جانب بعض. لكن في سياق كهذا، لا يمكن تصور احتمالات التوصل لمفهومٍ للصالح العام، يمكن للجميع تأييده بصدد قضايا محل خلاف؛ كالإجهاض والصلاة في المدارس وغيرهما. لكن من الممكن للناس أن يعيشوا معًا في سلام واهتمام متبادلٍ بحاجات المجتمع العامة، عندما يوجد حسٌّ متبادل بالاحترام وسط الناس بدرجة تتيح لكل فرد أن يعمل مع الآخرين لتحقيق مناخٍ يحترم جميع وجهات النظر القائمة.

لكن في حين أن روسُّو يلتزم التزامًا قويًّا بتكريس عناصر الفضيلة المدنية التي يمكنها أن تساعد على إيجاد واستمرارية استعداد الناس لتأييد الصالح العام، فإنه لا يضمِّن رؤيتَه عن الفضيلة المدنية مفهومَ الاحترام المتبادل كما عرضناه هنا. والسبب في ذلك أنه لا يحتاج إليه. فكما رأينا، فإن التشاور لدى روسُّو يقوم على أن المعتقدات المشتركة من شأنها إزالة الخلافات الجذرية في الرؤى الأخلاقية بين الناس. ولغياب هذه الخلافات، فإن الاحترام المتبادل ـ باعتباره فضيلةً مدنية ـ تنتفي ضرورته مطلقًا. بل إنه إذا أفصح البعض عن قيمٍ شديدة الاختلاف عن تلك التي يعتنقها المجتمع، فإنهم يُقصون من المجتمع. فرؤية روسُّو للمجتمع المدني لا يمكن أن تدعم الرؤية الليبرالية للمجتمع المدني التي تتسامح مع طيفٍ واسعٍ من الاختلافات، كما ناقشناها في الفصل الأول.

٥ ـ الردُّ والتعقيب:

تتمثَّل المشكلة الرئيسة للحياة الحديثة عند روسُّو في أن المجتمع قد صار شديد الفساد بفعل عقلية متواطئة، وقائمة لإحراز الحظوة والثروة، في الوقت

الذي فقد فيه المجتمع أساس العدل المتمثِّل في حسٍّ طبيعيٍّ أخلاقيٍّ لأجل رفاه الآخرين. ومن ثمَّ، أراد روسُّو إعادة تأسيس المجتمع على إرادة عامة، أو تصور للصالح العام يوافق كل فرد في المجتمع على التمسُّك به. ففي تكريس الصالح العام يتصرف الأفراد في النظام الاجتماعي الجديد بموجب التزام بعدم التعدِّي بالأذى على الآخرين؛ تمامًا مثلما كانوا في حالة الطبيعة. وهنا يتجلَّى الفرق بين حالة الطبيعة والمجتمع الجديد الذي تاق روسُّو إلى خلقه؛ ذلك أنه في ظلِّ العقد الاجتماعي الجديد، وعلى خلاف حالة الطبيعة حيث كان الأفراد يظهرون اهتمامهم بعضهم ببعض بوازع حسٍّ طبيعيٍّ وأخلاقيٍّ، يكون هذا الحسُّ نتاجًا ملازمًا لنشاط المواطنة من أجل الصالح العام.

ولكن إذا دمَّر المجتمع هذه الحساسية الأخلاقية داخل الأفراد، فكيف يمكن استعادة احترام العقد الاجتماعي الجديد والإرادة الأخلاقية العامة؟ بمعنى آخر، كان للوك أن يطلب من روسُّو توضيح أسس تدعيم الإرادة العامة في مجتمعٍ يفتقر إلى الحس الأخلاقي الطبيعي. وكان للأخير أن يدفع في ردِّه بأن تدعيم الإرادة العامة ينبعث من استدلالٍ واقعيٍّ عمليٍّ. فالأفراد على بيِّنة من أنه في غياب تدعيم مجتمع قائم على الإرادة العامة، سيتمزق المجتمع بفعل الحرب الأهلية والصراع. وأنهم يحتاجون إلى المجتمع ليمدهم بالأشياء التي تشبع حاجاتهم الأساسية. وبفهم هذا وذاك، يدرك الأفراد انعدام البديل عن تدعيم الإرادة العامة، وعن جعلها المحرِّك الرئيس لحياتهم المشتركة. هنا سيبدو روسُّو مردِّدًا لصدى هوبز الذي دفع بأن أساس المجتمع المدني هو الحاجة إلى تحقيق السلام، بحيث يكون المجتمع كله قادرًا على العمل بطرقٍ تخدم حاجات الأفراد.

لكن هذه الحجَّة تشير إلى دافع ما نراه بارزًا في القلب من فكر لوك، ألَا وهو الرغبة في السعادة. وبذلك، للوك أن يسأل ما الفرق بينه وبين روسو؟ كان روسُّو سيبرهن في ردِّه على أن السعادة لا تتحقَّق مطلقًا إلا في مجتمعٍ يحكمه التزام قويٌّ بالفضيلة المدنية؛ التزام يتمثَّل ـ أفضل ما يتمثَّل ـ في الإرادة العامة. هنا تصبح الحياة السعيدة هي الحياة التي يتعلَّم فيها الأفراد كبح نوازعهم المتمركزة حول مصلحتهم الذاتية، بحيث تتوافق حياتهم مع حاجات المجتمع. وقد يدفع روسو بعد ذلك بأن السعادة لا تفقد مكانتها في مجتمعه، لكن كان في ذهنه نوع مختلف من السعادة عن تلك الخاصَّة بلوك. فسعادة هذا الأخير ـ في نظر روسُّو ـ تنشأ فقط عن المصلحة الذاتية. ذلك في

حين يحتفي روسُّو بنمطٍ من السعادة، ينشأ عن المشاركة في المساهمة في تدعيم الصالح العام للمجتمع والشعور بذلك. وأهمية فكرة الإرادة العامة أنها ترمز إلى هذا التميز، وأنها تُعَدُّ بيانًا فعَّالًا على هذا التميز.

قد نتصور أن لوك هنا كان سيدفع بأن فكرة الإرادة العامة ليست في الحقيقة بهذا الإلزام الذي يظنه روسُّو. فكثير من الناس في حقيقة الأمر لن يثقوا بها. ويدفع بأن ما حاول فعله هو إعطاء الناس الحرية ليختاروا أشكال الحياة التي يرتضونها لأنفسهم، في سياق معايير وقواعد عقلية، تلك التي أشرنا إليها بمسمَّى «الفضائل المدنية». يثير هذا النمط من الحرية لدى كل فردٍ سؤالًا عمَّا ينبغي فعله في حياته. لكن روسُّو في المقابل، وبجعله الناس مساهمين في تحديد معايير الصالح العام، ينبغي أن يمنح لكل فردٍ الهدف الذي يجب أن تتمحور حوله حياته. ونمط الحرية الذي تنادي به الإرادة العامة، هو بالنسبة إلى جون لوك منظور لما يجب على الناس فعله، ويتضمَّن الحاجة إلى دولة تسلُّطية تجبر الناس على أن يكونوا «صالحين».

هنا سيرد روسُّو بأن اتجاه لوك يبيِّن سبب عدم تحول أفراده إلى مواطنين، إذ سيظلون مجرَّد ملَّاكٍ جاعلين من حماية أملاكهم القضية الوحيدة في السياسة. ومجتمع كهذا يعيش فيه الناس بحكم قواعد تتيح لهم أقصى ما يمكن إحرازه من ثروة، لا يمكن مطلقًا أن يخلو من التفاوت السياسي. ونتيجة لهذا، فإن المجتمع المدني لدى لوك سيتألَّف من أشخاصٍ يحاولون اقتناء الثروة بغرض تحقيق أقصى ما يمكنهم من نفوذٍ سياسيٍّ. لكن هذا النوع من المجتمع سيتسبَّب في تآكل الحساسيات الطبيعية الأخلاقية، وهو ما يمكنه أن يخلق الفرد الوحش الذي مقته روسُّو.

لعل الخلافات بين لوك وروسُّو تستدعي في أذهاننا الجدال الدائر حاليًا بين من يدافعون عن مفهوم قويٍّ للديمقراطية مثل روسُّو، والمدافعين عن مذهب المجتمع المدني الليبرالي الذي يتحلَّى بالتزامٍ شديدٍ تجاه الحقوق الفردية، مثلما رآه لوك. بالنسبة إلى جون لوك، يشير موقف روسُّو إلى وجهة نظرٍ للمشاركة الديمقراطية تمثِّل تهديدًا مستمرًّا لحماية الحقوق الفردية التي تمكِّن الناس من اختيار ما يرتضون لأنفسهم من طرقٍ في الحياة، ولكن هذه الطرق دائمًا ما تُتبع في سياق نظامٍ من الالتزام العام بقواعد وقوانين أساسية تقيِّد السلوك، بحيث يمكن حمايةً حقوق جميع أفراد المجتمع. لكن عندما

يكون الصالح العام المحدَّد بصورة ديمقراطية هو الهدف السائد في المجتمع، فإن أيَّ شخصٍ قد يقف ـ كما في طرح روسُّو ـ في طريق تحقيق هذا الهدف، سيُنفى من أجل الصالح العام. والواضح في هذا الموقف أن حقوق الأفراد من قبيل حرية الضمير والفكر قد تتعرض لمخاطر تحت مسمَّى الالتزام الشديد برؤية واسعة للديمقراطية.

وهنا، يمكن القول إن سبينوزا لم يَرَ هذه النتيجة تنشأ عن الديمقراطية على الإطلاق. فما دام هناك التزام صارم بحرية الفكر والتعبير باسم الالتزام العام بإعلاء الاستخدام الكامل للعقل عند المواطنين، يصبح لدى من يشكِّل الأغلبية من المواطنين طرائق لتقييد هذه الحرية ومنعها من عرقلة حرياتٍ أساسية. وكذلك ما دام هناك دين مدنيٌّ مكرس لقيم احترام حرية التعبير والفكر، فهناك قوة شديدة تضمَّن عدم تصرف الأغلبية على الإطلاق ضد حقوق المواطنين الأساسية لكن لصالحها.

قد يكون لهوبز هنا الكلمة الأخيرة في هذا الشأن بأن يزعم أنه من غير الممكن للوك ولا روسُّو تحقيق سعادة المواطنين. والسبب بسيط؛ فحكومة لوك التي تتطلب فصلًا بين السلطات أضعفُ وأكثر انقسامًا من أن تحمي حقوق الناس الأساسية. فيما حكومة روسُّو التي تقوم على تشاور المواطنين إمَّا أن تكون ضعيفةً جدًّا فلا تحمي حقوق الناس، أو قويةً جدًّا وملتزمة بآداب الصالح العام، بصورة تهدِّد الحقوق عمومًا.

وهنا من شأن روسُّو أن يرفض ـ وبضراوةٍ ـ وجهة نظر هوبز، مشيرًا إلى أن الطريق الأفضل للمواطنة واحترام الفضيلة المدنية لا يكْمُن في اللفياتان الهوبزي؛ بل يكْمُن في الشعور بالمسؤولية المكتسب عن المشاركة في وضع القوانين التي يعيش المرء بمقتضاها. ومن ثمَّ، كان لروسُّو أن يدفع بأن كلًّا من هوبز ولوك وربما سبينوزا قد روَّجوا لتشظي المجتمع من خلال هذه النزعة الفردانية، وذلك بحضِّهم الناس على ربط الحرية بحقِّهم في إنكار أهمية تلك القيم التي يمكنها إرساء دعائم الحس بالانتماء إلى مجتمع يعلي من الصالح العام. فمأساة الحياة الحديثة بالنسبة إلى روسُّو ـ التي زينَها كلٌّ من لوك وهوبز وسبينوزا ـ أن مشاعرنا الطبيعية الأخلاقية يتمُّ إخمادها تحبيذًا لقيم الحياة الحديثة، التي تحثنا على إنكار أي أهمية للجماعة والفضيلة المدنية، في لهاثنا وراء الثروة والمصلحة الذاتية.

مراجع وقراءات مقترحة

Blum, Carol. *Rousseau and The Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Cladis, Mark S. *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-Century Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Cooper, Laurence D. *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.

Crocker, Lester G. *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*. Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1968.

Damrosch, Leo. *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*. New York: Houghton Mifflin, 2005.

Fralin, Richard. *Rousseau and Representation: A Study of the Development of His Concept of Political Institutions*. New York: Columbia University Press, 1978.

Kelly, Christopher. *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

Levine, Andre w. *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.

Masters, Roger D. "Introduction". In Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals?" *The First and Second Discourses*. Edited by Roger D. Masters. New York: St. Martin's Press, 1964.

Melzer, Arthur, M. *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Miller, Jim. *Rousseau: Dreamer of Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1984.

O'Hagan, Timothy. *Rousseau*. London & New York: Routledge, 1999.

Qvortrup, Mads. *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason.* Manchester, UK: Manchester University Press, 2003.

Shklar, Judith N. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Taylor, Charles. *Sources of the Self.* Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Weiss, Penny A. *Gendered Community: Rousseau, Sex, and Politics.* New York: New York University Press, 1993.

الباب الثالث

مقاربات المجتمع المدني
أواخر العصر الحديث والمقاربات المعاصرة

الفصل الحادي عشر

إيمانويل كانط: المجتمع المدني والنظام الدولي

١ ـ العقل العامُّ[(١)]:

تواصل رؤية كانط في السياسة تقاليد روسو عبر السعي إلى تقديم مفهومٍ عن صيغة جمهورية من الحكومة يكون فيها الجميع متساوين سياسيًّا. ومن ثَمَّ، يمكن التغلُّب على التأثيرات الهادمة للمجتمع التي يسبِّبها التفاوت، وتمثِّل مصدرًا لقلق الكثيرين اليوم. فضلًا عن أنه عند اتباع الأمم مسار الجمهوريات، فإنها لن تخوض حروبًا مع بعضها البعض؛ بل ستؤسس منظمة دولية للسلام العالمي. وفي هذا تُعَدُّ حجَّة كانط إرهاصًا لتشكيل الأمم المتحدة، التي يقول عنها كثيرون إنها أساس العلاقات السلمية بين الأمم، ويعارض آخرون بقولهم إنها تهدِّد سيادة الولايات المتحدة. والآن، لنستعرض ما جاء به كانط.

على خلاف روسُّو، كان إيمانويل كانط[(٢)] *Immanuel Kant* (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)

---

(١) في كتابه نقد العقل المحض، أراد كانط أن يتبيَّن إلى أيِّ حدٍّ يستطيع العقل المحض Pure Reason أن يحصل على المعرفة، وهو يقصد العقل المحض ذلك الذي لا يعتمد في تحصيل المعرفة على التجربة أو الحواس؛ إنما أنشأها من تلقاء نفسه إنشاءً بحكم طبيعته وتركيبه. أما العقل العام، فيقصد به هنا جملة العمليات التي يقوم بها الفرد في سياقٍ اجتماعيٍّ من تشاور ومناقشاتٍ للتوصل إلى قراراتٍ بخصوص قضايا عامة. [المترجم]

(٢) ولد كانط في عائلة فقيرة يوم ٢٢ نيسان/ أبريل ١٧٢٤م في مدينة كونجسبرج، وكان أبوه سروجيًّا. تلقَّى تعليمه بإحدى المدارس الثانوية بالمدينة ثم بجامعتها التي قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضرًا أولاً ثم أستاذًا لعدَّة أعوام. أثَّر في تفكيره تياران رئيسان من التيارات الفلسفة الأوروبية: أحدهما النزعة العقلية التي وصلته عن طريق أساتذته بالصورة التي صاغها بها «ليبنتز» وفولف؛ والتيار الآخر هو النزعة التجريبية التي شعر بتأثيرها بقوة حين وقع على بعض كتابات «هيوم» في ترجمتها الألمانية. ويُعَدُّ كانط أول فيلسوف كبير لا تكتفي فلسفته السياسية ـ كما عند الكثيرين ممَّن سبقوه ـ بأن تتضح وتتجلي «باعتبارات تاريخية»؛ بل إنه أراد لها أن تندمج بفلسفة للتاريخ. انظر: الموسوعة الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص٣٢٩؛ وأيضًا: جان توشار، ص٣٨٢. [المترجم]

يكنُّ إعجابًا عظيمًا بحركة التنوير. فلمَ كانت هذه التجربة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة إلى كانط؟ وهو السؤال الذي يمكننا استجلاء الإجابة عليه من خلال ما طالب به كانط ـ كما فعل سبينوزا ـ من حماية الحرية الفكرية، ضد ما يتهدَّدها من قيم. لقد أكمل كانط ما قام عليه سبينوزا وهوبز ولوك، الذين سعوا إلى إسناد الحياة البشرية إلى أساس الحقيقة التي يمكِّن لها العقل. وتمثلت الحقيقة المركزية التي يمكن عليها تأسيس الحياة عند كل هؤلاء، في الحاجة إلى تأمين الحرية للجميع. والحقيقة أن المجتمع المدني بالنسبة إلى كانط وأيضًا بالنسبة إلى هوبز ولوك، كان وضعًا لحكم القانون مصممًا لتحقيق الحرية المتكافئة للجميع. ومن ثَمَّ، فإنه من الضروري بالنسبة إلى كانط، كما كان بالنسبة إلى هوبز وسبينوزا ولوك، أن يُعاد تقييم التقاليد بناءً على مدى تعزيزها لتقدُّم العقل والحقيقة والحرية.

فعلى سبيل المثال انتقد كانط ـ كما فعل سبينوزا ـ أعضاء الإكليروس الذين شرعوا مبادئ دينيةً بغرض ممارسة «الوصاية» على عقول الآخرين. فالسلطات الدينية بذلك إنما تقيِّد أو تنفي «الاستخدام العام للعقل»، أو ما يقصد به كانط ذلك التفكير العام المستخدم في مناقشة مفتوحة ونقدية للسياسات والقوانين التي تؤثر في كثيرٍ من المجالات على الصعيد الاجتماعي والسياسي. فالاستخدام العام للعقل، أو ما اصطُلِح عليه باسم **العقل العام** ***Public Reason***، يتيح للناس مناقشة مسائل مهمَّة، ويمكِّنهم من توسيع معارفهم وإحراز «التقدُّم في التنوير العام»[٣]. وبذلك تتمثَّل دعوة كانط إذن فيما نسميه اليوم التفكير النقدي أو الحاجة إلى تعلُّم كيفية استخدام مهارات التفكير لاختبار الفرضيات والبراهين؛ بغية توسيع القاعدة المعرفية للمجتمع.

لكن بناءً على الاهتمام بالتفكير العام، فما الذي ينطوي عليه انخراط الناس في الأنشطة المرتبطة بالاستخدام العام للعقل؟ بالنسبة إلى كانط، يرتبط التفكير العام بقواعد محددة للتواصل. ما طبيعة هذه القواعد؟ أو بصيغةٍ أخرى، ما القواعد أو المعايير الحاكمة التي يجب أن نتبعها في

(٣) Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" in *On History*, edited by Lewis Beck White, (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1957), p. 7 and p.p.6-8. Also, see, Onoro O' Neill, "The Public Use of Reason," *Political Theory*, Vol. 14:4, November, 1986, p.p.533-34.

اشتغالنا بالتفكير العام والتواصل بعضنا مع بعض، والتفكير نقديًا في الأمور العامَّة؟ ومن الضروري توضيح هذه القواعد الخاصَّة بالتواصل، كي يمكن استجلاء أمر ذلك التنوير الذي يثني عليه كانط.

بادئ ذي بدء، يجب على المرء - في سبيل الانخراط في التفكير العام - أن يتحرَّر من «الوصاية التي يجلبها على نفسه *self-incurred tutelage*»، والتي يقع في ربقها جراء اعتماده على آخرين أُتيح لهم فرصة صياغة رؤاهم الخاصَّة(٤). ومن ثمَّ، تصبح القاعدة الأولى واجبة الاتباع أنه يجب على كل شخص أن «يفكِّر لنفسه»، وهذه القاعدة أو ما سمَّاه كانط «التنوير»، توحي بضرورة «تخليص المرء من الخرافة». فالخرافة تضعنا تحت سيطرة الآخرين الآخرين ممَّن يفرضون علينا أفكارهم، ويجبروننا على تقبُّل معتقداتهم دون مساءلة. وأهمية هذه القاعدة أنها تؤسس لشرعية التفكير المقارن. فلكي يصوغ الناس رؤاهم بوجه خاصٍّ، يجب عليهم اختبارها في مقابل رؤى الآخرين ومقارنتها بها. وهو الهدف الذي لا يمكن تحقيقه إذا ما تماثلت جميع الرؤى، كما يحدث عند تقاعس الناس عن التفكير لأنفسهم، وبالتالي تسليمهم بأية طريقة تفكيرٍ تُفرض عليهم(٥).

وتتمثَّل القاعدة الثانية المهمَّة من قواعد العقل العام في ما وصفه كانط بقاعدة «الفكر المتسع». وتُعَدُّ هذه القاعدة أساسًا لتشكيلنا مع الآخرين وجهة نظرٍ عامَّة وكليَّة، يمكن للمرء استخدامها في تقييم آرائه وأحكامه الخاصَّة، وأيضًا في البحث مع الآخرين عن مقارباتٍ عامَّة للهموم المشتركة. فما هذا المنظور الشامل، وكيف يمكن التوصل إليه؟ إذا بدأنا بالسؤال الأخير، سنجد أن هذا المنظور لا يتجاوز الخطاب الإنساني، كأن يكون مثلًا منظورًا متخيَّلًا غير واقعيٍّ خارجًا عن تجربة المجتمع؛ بل على العكس، هو منظور مشترك ينشأ عن محاولة الناس فهم رؤى بعضهم بعضًا بأتمِّ شكلٍ ممكن. وفي تواصلنا مع الآخرين بهذه النيَّة، فنحن نوسِّع من مدى فهمنا، بحيث نغدو قادرين على تحقيق منظورٍ شاملٍ عن القضايا موضع المناقشة(٦). ومن

---

(٤) Immanuel Kant, "What Enlightenment?", p. 3.

(٥) Immanuel Kant, *Critique of Just Judgement*, trans. J. H. Bernard, (New York, 1951), pp.136-37, See also O'Neill, The Public Use of Reason,' p.p.543-44.

(٦) Kant, *Critique of Judgement*, p. 136.

ثمَّ، فالمنظور المشترك هو أتمُّ وأعلم فهم ممكن للقضية أو الإشكالية القائمة، ويتجاوز بوضوح حدود التحيُّز العادي. وعلى الجميع من أجل تحقيق هذا الفهم الممتد، أو كما أسماه كانط «المتسع»، أن يفتحوا عقولهم على وجهات النظر الأخرى، وذلك بألَّا يسمحوا «لظروفهم الشخصيَّة الخاصَّة» أن تُملي عليهم أفكارهم، فيكون كل شخص قادرًا على النظر «من منظور الآخرين»[٧].

وتتمثَّل القاعدة الثالثة للتمكُّن من الاستخدام العام للعقل في «التفكير المتسق»[٨]. وفيها يجب على الأفراد أن يخضعوا دائمًا بشكلٍ اعتياديٍّ لحكم القاعدتين الأُوليين. فيجب عليهم ألَّا يسمحوا لتحيزاتهم بالتحكُّم في تفكيرهم، وعليهم دائمًا السعي إلى فهم وجهات نظر الآخرين في مجرى بناء المنظور المشترك الذي منه تصدر الأحكام على الأمور. ومن المفترض أنه عندما يتبع الناس هذه القواعد ويتشاورون فيما بينهم بما يكرسها؛ سيكون من الممكن تدعيم فضيلة الاحترام المتبادل، التي ناقشناها في الفصل الأول.

لكن لماذا يتحتَّم على الناس تبنِّي هذه القواعد، واتخاذها أساسًا للتواصل والاتصال فيما بينهم؟ ومن ثمَّ أساسًا لضمان الاستخدام العام للعقل؟ هنا نقول إن فلسفة كانط الأخلاقية قامت لتناول هذا السؤال. إذ تدفع بضرورة أن يحيا الناس بما أسماه **الأمر المطلق**[٩] *categorical imperative*؛ الذي يقضي بأن يُعامَل كل شخصٍ في المجتمع باعتباره غايةً لا وسيلةً فحسب. ففي معاملة الناس باعتبارهم غاياتٍ، يتوجَّب علينا احترام حريتهم، وألَّا نجعلهم مجرَّد وسائل في منظومةٍ تخدم مشروعات الآخرين أو مشروعاتنا. وبالتواصل مع الآخرين بالطريقة التي تستلزمها القواعد التي شرحناها لتونا، فإننا ننفذ الأمر بمعاملة الآخرين باعتبارهم غايات، في أثناء

---

(٧) Ibid., p. 544. 137. Also, O' Neill, "Public Use of Reason," p.

(٨) Kant, *Critique of Judgement*, p.p.136-37. Also, O' Neill, "Public Use of Reason," p.p.544-45.

(٩) الأمر المطلق تعبير صوريٌّ بحت لا يحسب حسابًا للبواعث والأهداف المستمدَّة من التجربة، ولكن شكله الصوري لا يعني أنه فارغٌ أو خالٍ من المضمون؛ فهو لا يأمر بإتيان فعلٍ إلا بما يتفق مع مسلمة هذا الفعل. راجع: «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، كانط، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي ١٩٦٥م. [المترجم]

التفكير العام. ولا شكَّ أن الأمر المطلق في إلزامنا بمعاملة الآخرين باعتبارهم غاياتٍ لا وسائلَ، سيقتضي منّا أيضًا أن نسلك في تفاعلاتنا مع الآخرين بطريقة من شأنها دعم تلك المعايير الخاصّة بالاتصال والتواصل، التي حدَّدها كانط من أجل ضمان تحقيق الاستخدام العام للعقل(١٠).

هنا، وبغرض تحقيق هذا النوع من الاتصال، الذي يتيح للناس معاملة بعضهم بعضًا باعتبارهم غاياتٍ، والاعتداد الكامل بوجهات نظرهم، يجب ترسيخ عددٍ من الأعراف وأنماط الحياة. والعرف العام الأكثر وضوحًا في هذا الصدد هو الالتزام بالسماح للناس «بحرية غير محدودة في استخدام عقلهم الخاص للتعبير عن أنفسهم»(١١). فالشخص الحرُّ فعليًّا يسعى للتحرُّر الكامل من جميع العناصر التي تثلم أو تدمر قدرته على تجاوز العوائق التي تعترض تفكيره، وذلك من أجل أن يحدِّد هو والآخرون المعايير المشتركة المعقولة التي يمكن للجميع احترامها. والواضح أنه نظرًا لهذه الحاجة إلى الحرية، يستحيل وجود استخدام عامٍّ للعقل إلا في مجتمعٍ يضمن تحقيق هذه الحرية. والنوع الوحيد من المجتمعات الذي يحقِّق هذا هو المجتمع المدني؛ لأن المجتمع المدني هو فحسب الذي يؤمِّن لكل فردٍ الحقوقَ الأساسية المطلوبة للانخراط في خطابٍ مستنير.

وفيما يلي من جزئيات هذا الفصل، وضعنا مناقشة نظرية كانط السياسية لتبيّن كيف أن مبدأ الدعوة إلى معاملة الآخرين باعتبارهم غايات، يمكنه أن يجد التعبير الواقعي والملموس عنه في مؤسسات المجتمع المدني الداخلية، وفي العلاقات الدولية التي تحافظ على مناخٍ من السلام اللازم لضمان المجتمع المدني. في سبيل هذا، سنستعرض الأعراف المدعمة لمجتمعٍ يلتزم بالمحافظة على الاستخدام العام للعقل. والخطوة الأولى نحو هذا الهدف تتمثَّل في إجراء مناقشة أعمق لمفهوم الأمر المطلق عند كانط، بأن نبيّن كيف يستمد كانط هذا الواجب الأخلاقي الأساسي من العقل، ويجعل منه أمرًا أساسيًّا في نظامه السياسي. وللوصول إلى هذا الهدف، فمن الضروري أن نتناول فهم كانط **للعقل العملي** *practical reason*.

(١٠) O'Neill, "Public Use of Reason," p. 541.

(١١) Kant, "What is Enlightenment?" p. 6.

٢ ـ سيرورة العقل العملي:

يستخدم كانط **العقل العملي** في الإشارة إلى توظيف العقل لأجل تحديد المفاهيم والمبادئ الأخلاقية التي يجب على الأفراد أن يقيموا شؤونهم العامَّة وفقًا لها، ومنها الترتيبات السياسية والاجتماعية. والتفكير أو الاستدلال مع التمسُّك بهذا الالتزام إنما يكون بهدف تناول مسألةٍ بعينها، فما هذه المسألة؟ يقول كانط:

لتسأل نفسك: هل يمكنك اعتبار الفعل الذي تبغي إتيانه ممكنًا حقًّا بفعل إرادتك، إن كان يجب أن يقع بفعل قانون الطبيعة الذي أنت نفسك جزء منه؟ الحقيقة أن كل فردٍ يقرِّر ما إذا كانت تصرفاته سليمةً أم خاطئةً من الناحية الأخلاقية عبر هذه القاعدة. فالناس دائمًا ما تسأل: إذا كان المرء منتميًا لذلك النظام الذي يسمح فيه أي فرد لنفسه بالخداع عندما يرى أن ذلك في صالحه، أو أن يسوِّغ لنفسه إنهاء حياته إن سئم منها كليةً، أو ألَّا يبالي تمامًا بحاجات الآخرين، فهل سيتقبل بكامل إرادته أن يكون عضوًا في نظامٍ كهذا(١٢)؟

Ask yourself whether, if the action which you propose should take place by a law of nature of which you yourself were a part, you could regard it as possible through your will. Everyone does, in fact, decides by this rule whether actions are morally good or bad. Thus people ask: if one belonged to such an order of things that anyone would allow himself to deceive when he thought it to his advantage, or felt justified in shortening his life as soon as he were thoroughly weary of it, or looked with complete indifference on the needs of others, would he assent of his own will to be a member of such an order of things?

---

(١٢) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs- Merrill: 1956), p. 72.

نقول: لا يشكِّل العقل العملي في نظر كانط عقلاً انتهازيًّا. وأوامر العقل العملي تفرض نفسها كمطلقاتٍ لا يجوز تجاهها القبول بأي خروجٍ أو تجاوز. والتعليم والأمر الأخلاقي الموجود في الغايات لا يمكن على أي حالٍ أن يرتبط ويرتَهن بالوسائل، حتى ولو كانت هذه الوسائل تسمح باختصار الطريق المؤدي إلى الغايات. والمثال الأسمى عند كانط هو «السياسي الأخلاقي» وليس المكيافيلي. والأخلاق دائمًا هي الحكم الذي لا حكم بعده في السياسة. وشعار السياسي الأخلاقي لا بدَّ أن يكون حسب كانط على النحو التالي: «لتكن العدالة هي السيدة الآمرة Iereat Mundus». ويقيم كانط من بعض النواحي جسرًا بين روسُّو كما ظهر في «رسالة حول أصل انعدام المساواة» وبين هيغل. فهو يكمل ويمنهج ـ ضمن فلسفة عامة ـ «الفكرة الكامنة» عند الفلاسفة، والتي أعلنتها الثورة، وهي ارتباط السياسة بالحق والأخلاق وتبعيتها لهما. انظر: جان توشار، ص٣٨٢. [المترجم]

لقد اعتقد كانط أن السبيل لإقرار مفاهيم أخلاقية صالحة على المستوى العام، هي أن نسأل عن المعايير التي من شأن جميع العقلاء اعتبارها ملزمةً للجميع. فلإقرار الأسس الأخلاقية للسلوك، يجب أن يسأل المرء نفسه عن المسار الأخلاقي، لا لنفسه فحسب؛ بل لجميع العاقلين. وعندما يتخذ المرء هذا النهج لتحديد أساس التصرف، يمكنه آنئذ أن يقرَّ المعايير الأخلاقية التي من شأن جميع العقلاء التصديق عليها بصفتها أسسًا للتصرف. وعليه، ليس لعاقلٍ ـ حسب كانط ـ أن يقبل الخداع منهجَ حياةٍ سليمًا، ولا من شأنه أن يرتضي الانتحار خيارًا عندما يشتدُّ به الأمر. وكذلك لن يتقبَّل العاقل أن تذهب مواهبه وقدراته هباءً دون تطوير، ولن يرضى باللامبالاة الكاملة بحاجات الآخرين[١٣].

وهذه الأمثلة على الواجبات الأخلاقية المنبثقة عن العقل العملي، إنما تشير إلى حقيقةٍ أوسع وأكثر احتواءً، في نظر كانط، وهي أن ثمة واجبًا عموميًّا *universal duty* نحو تدعيم مبدأ أخلاقيٍّ أساسيٍّ دعاه باسم **الأمر المطلق**. هذا الأمر المطلق يقول بأنه علينا ألا نتصرف «**إلا وفق تلك القاعدة التي يمكنك عبرها أن تجعلها قانونًا عامًا، وتريد ذلك في الوقت نفسه**»[١٤].

ويرى كانط أن مفهومه عن الأمر المطلق قد قدَّم بيانًا دقيقًا يتعلَّق بالطريقة الواجب على الأفراد سلوكها في تفاعلهم بعضهم مع بعض. كيف يمكن هذا؟ مبدئيًّا يقوم الأمر المطلق على مبدأ عدم التناقض *noncontradiction*، وهو ما يعني: أن المعيار الأخلاقي الذي يحدِّد طريقة الحياة لا يمكن مطلقًا أن يؤيد ميولًا متعارضة متناقضة. فعلى سبيل المثال، يقرِّر معيار التعهُّد بردِّ الدَّيْن أنه عندما يواجه المرء اختيارًا بين الوفاء بالعهد أو عدم الوفاء به، يجب عليه الوفاء بالعهد وردُّ الدَّيْن. فإذا كان مفهوم

---

(١٣) Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, translated by H. J. Paton (New York: Harper Torchbook, 1956), p.p.89-91.

(١٤) المرجع السابق، ص٨٨. التشديد بالحروق المائلة ورد في النص الأصلي.

نقول: وردت في النص الأصلي «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»؛ هكذا:

act only on that maxim which you can at the same time will that it should become a universal law.

أي: «اعمل دائمًا بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونًا كليًّا للطبيعة، وتريد ذلك» المرجع السابق. [المترجم]

التعهُّد قد سمح لي بعدم ردِّ الدَّيْن لصاحبه كما وعدت، إذن «لن يصدِّق أيٌّ أحدٍ وعودَ الآخرين؛ بل سيسخر من كل هذه العبارات، باعتبارها ادعاءات فارغة»(١٥).

وكذلك يوفِّر الأمرُ المطلق - في اقتضائه العيش وفقًا لمعايير غير متناقضة - أساسًا لتحديد الواجبات الخاصَّة والفعليَّة التي يجب علينا الالتزام بها. وهذه الواجبات تشير إلى تحديدٍ واضح لأنواع السلوك التي يجب أن نتعامل بها مع الآخرين. ومن ثمَّ، يقول كانط إن القانون الأخلاقي العام يتطلَّب أن أي معيار أخلاقيٍّ نتبنَّاه أساسًا لتصرفاتنا يجب أن يكون مصممًا بحيث **نعامل الآخرين باعتبارهم غايات في ذواتهم، لا وسائل لغايات الآخرين**(١٦).

وبتحديده أن الحاجة إلى معاملة الآخرين باعتبارهم غاياتٍ يمثِّل واجبًا عامًا، كان كانط يبغي إرساءه مبدًا ينبغي على الجميع اتباعه طوال حياتهم. ولهذا علينا أن نحدِّد بوضوح جميع الطرق المختلفة التي يجب أن يتجلَّى فيها هذا المبدأ. وقد راود كانط أملٌ في إعطاء هذا المبدأ تعبيرًا واقعيًّا، لا في تحديد واجباتنا فحسب؛ بل أيضًا في تحديد تلك المؤسسات التي تمكِّن الفرد والمجتمع أيضًا من معاملة الناس باعتبارهم غاياتٍ لا وسائلَ.

إذن، فقد سعى كانط في المقام الأول إلى إظهار الواجبات الفعلية التي

---

(١٥) Kant, "Metaphysical Foundations of Morals," in "*The Philosophy of Kant*", edited by Carl Friedrich, (New York: Modern Library, 1949), p. 171.

(١٦) Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 95. Also, "Metaphysical Foundations of Morals, in *The Philosophy of Kant*, p. 178.

وهنا يقول كانط إن الأمر العملي هو **«اعمل بحيث تعامل الإنسان - فيك وفي الآخرين - دائمًا باعتباره غايةً لا وسيلة»** [التشديد من الأصل].

نقول: من الصعب هنا تصوُّر كيفية تطبيق القانون الأخلاقي على الفكر والعمل. ومن البراهين التي أوردها كانط في نقده للعقل العملي، لا يمكننا أن نعبِّر عن القانون الأخلاقي بطرقٍ متعدِّدة ومتعادلة. وأبرز صياغة بين الصياغات التي يراها متعادلة في تعبيره عن الأمر المطلق، هي هذه: «اعمل بحيث تعامل الإنسان - فيك وفي الآخرين - دائمًا باعتباره غايةً لا وسيلة». وقد وردت في النص الأصلي هكذا:

"Act so as to treat man, in your own person as well as in that of anyone else, always as an end never merely as a means."

انظر: «الموسوعة الفلسفية»، ص٣٣٠. [المترجم]

يجب على الأفراد اعتمادها بغرض منح الآخرين الكرامة التي يستحقونها. وفي سبيل هذا، يميِّز كانط الواجبات الأخلاقية عن الواجبات القانونية؛ فالواجبات الأخلاقية ـ التي تجسِّد مطلبَ معاملة الآخرين باعتبارهم غاياتٍ ـ تشتمل على واجباتٍ من قبيل عدم الكذب، وتطوير إمكاناتنا إلى أقصى حدٍّ، والإحسان إلى الآخرين في معاملتنا إياهم. وفي سلوكيات حياتنا اليومية، علينا أن نُبدي «وزَعةً *dispositions*»، من بينها «كبح الذات» أو «الفضيلة»، بأن نجعل هذه الواجبات بمنزلة قاعدة ننطلق منها في تصرفاتنا. وهنا، فإن قواعد التواصل مع الآخرين التي أسهبنا في شرحها آنفًا تبدو واقعةً تحت فئة الواجبات الأخلاقية؛ إذ تصف لنا الكيفية التي يجب أن نتواصل مع الآخرين بها، في مجرى محاولتنا تحقيق الاستخدام العام للعقل. أما الواجبات القانونية فهي قواعدُ ملزمة قانونًا مفروضة من الخارج، تفرضها سلطةٌ سياسية شرعية(١٧). وتجسد هذه الواجبات أيضًا الالتزام بمعاملة الآخرين باعتبارهم غاياتٍ. وكما سنرى في مناقشة المجتمع المدني، فإنه يُلتَزَمُ بالواجبات القانونية عبر قيودٍ مفروضة من الخارج، في مقابل الوازع الأخلاقي الذي يحافظ عليه الإنسان ويفرضه على نفسه في حالة الواجبات الأخلاقية. وبشكلٍ خاصٍّ، تشير الواجبات القانونية إلى تلك القواعد الواجب اتباعها بغرض حماية الحقوق والحريات نفسها لجميع أفراد المجتمع.

وسوف نستعرض في الجزئية التالية الجهد الذي بذله كانط لتجسيد مبدئه الأخلاقي الرئيس ـ أي: معاملة الناس باعتبارهم غاياتٍ ـ في المؤسسات الأساسية للمجتمع المدني. وقبل أن نمضي في ذلك، فمن المستحسن ـ واستباقًا لمناقشتنا هيغل في الفصل التالي ـ أن نشير إلى أن هيغل اعتقد أن كانط لم يقم بما ينبغي من عملٍ مناسبٍ في تبيين طبيعة المؤسسات والممارسات الفعلية التي تجسِّد مبدأه الأخلاقي الرئيس. والحقيقة أن هيغل كان يأمل في تحقيق ما فشل فيه كانط؛ أي: وصف المؤسسات والممارسات التي لها أن تحقِّق بالفعل على أرض الواقع أملَ كانط في تحقيق حرية حقيقية.

---

(١٧) Immanuel Kant, *Ethical Philosophy, Part II.. Metaphysical Principles of Virtue*, translated by James W. Ellington, (Indianapolis: Hackett, 1983), p.p.53, 82, 141.

٣ ـ المجتمع المدني عند كانط:

إن غاية وضع المجتمع المدني لدى كانط هي تحقيق الحرية للجميع عبر حكم القانون. فالمجتمع المدني يقوم على وجود القوانين التي وُضعت وكُرِّست بحكم الدستور بغرض تأمين الحقوق لجميع المواطنين، وعلى الدولة في المجتمع المدني أن تحفظ القوانين التي تحمي حقوق الناس[١٨]. وبقبول الأفراد لسلطة الدولة، فإنهم يعطون الإذنَ بالمحافظة على أساس تأمين حقوقهم، وهو ما دخلوا المجتمع المدني من الأصل لأجله. ومنح الحقوق الأساسية للناس يتفق والمبدأ الكانطي الرئيس القائل بأنه على الأفراد أن يعاملوا بعضهم بعضًا باعتبارهم غاياتٍ. وسبب ذلك هو اعتقاد كانط أن الأفراد في المجتمع المدني لا يعاملون باعتبارهم غاياتٍ إلا عندما يتمتعون بحرية متساوية، وهو ما لا يتحقَّق ما دام الأفراد لا يملكون حقوقًا أساسية متساوية. وبالنسبة إلى كانط، يتمثَّل «المبدأ الكليُّ للحقِّ» في أن «كل فعلٍ ـ بنفسه أو بالمبدأ الذي يمثِّله ـ يمكِّن حريةَ إرادة كل فردٍ من التعايش مع حرية الآخرين جميعهم بما يتفق مع قانون عام معين، هو فعلٌ **صحيح**»[١٩].

وفي المجتمع المدني أيضًا، يتحقَّق مبدأ الحرية المتساوية بالاستخدام السليم لقوة الإكراه *coercion*. وهذا يعني: أن الأفراد لا يمتلكون حريةً مساويةً لحرية الآخرين، إلا عندما توجد قيود قانونية؛ أي: قوانين ملزمة تستخدم الإكراه لكي تضمن منع الناس عن إتيان أي أفعالٍ «تعوق الحرية» أو تعترض سبيل الآخرين في حصولهم على ما يستحقونه من حقوق[٢٠]. إذ يجب أن تُسَنَّ القوانين بحيث تحافظ على شكلٍ من «الإكراه المتبادل *reciprocal coercion*»، الذي يعني عند كانط وجوب انصياع الجميع وخضوعهم بصورة متساوية لقواعد وقيودٍ غرضها الوحيد حماية حرية الجميع بصورة متساوية. بالطبع، قد يتصرف البعض كما يتطلَّب القانون لوعيهم بالالتزامات المفترض عليهم الوفاء بها نحو الآخرين في ظلِّ القانون، أو ما يمكن تسميته

---

(١٨) Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of the Theory of Rights*, in *Kant's Political Writings*, ed. by Hans Reiss, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 136.

(١٩) Ibid., p. 133. Italics in text.

(٢٠) Ibid., p. 134.

الشعور بالواجب. بيد أن كانط لم يشأ لحماية الحرية المتساوية أن تقوم على مجرَّد الشعور بالواجب؛ بل أراد لها أن تقوم على إمكانية الإكراه الخارجي، الذي يضمن دعم الجميع للقوانين التي تمنح الحقوق لكل فرد(٢١).

لكن لمَ الإكراه على أي حال؟ لمَ لا يتقبَّل العقلاء أن عليهم واجباتٍ أخلاقية ويكيفون أنفسهم إراديًا وفق معايير تدعم حقوق الآخرين؟ هنا رأى كانط أنه بالرغم من قيام المجتمع المدني على الفكرة المركزية التي تقول بحماية حرية كل شخصٍ بصورة متساوية، فإنه من المحتمل أن يندفع الأفراد في أنشطتهم اليومية بعوامل غير أخلاقية، كدوافع ومشارب المصلحة والرغبة. وفي هذه، يشبه كانط هوبز أكثر مما يشبه لوك. فحالة الطبيعة عند لوك تتجلَّى عن أفراد عقلاء يقبلون القيود المطلوبة لتأمين الحقوق، لكن هوبز لم يكن بهذا التفاؤل، وكانت حالة الطبيعة **خاصته** حالةَ **حرب**. ومن ثمَّ، يرى كانط ـ شأنه في ذلك شأن هوبز ـ أن الدافع وراء تصرف المرء كما ينبغي يتمثَّل في خوفه من العقاب. إذن، فالناس تتصرف وفق ما تتطلبه الأخلاق، لكن ليس دائمًا بفعل دوافع أخلاقية. فالمجتمع المدني وسيلة مهمَّة لتعزيز أغراض العقل العملي أو الأخلاقيات العملية، حتى بين من قد لا يكونون مدفوعين في أغلب الأحيان للتصرف وفق أحكام العقل. وفي ذلك قال كانط إنه يمكن «لكل فردٍ أن يكون حرًا ما دمت لا أتدخَّل في حريته **بأفعالي الخارجية** *external actions*، حتى وإن كنت لا أبالي تمامًا بحريته، وقد أتمنَّى من صميم قلبي أن أحرمه منها»(٢٢).

كذلك، لا يمثِّل الإكراه الطريقة الوحيدة التي نضمن من خلالها الانصياع لمعايير القانون الأخلاقي، لا سيما فيما يتعلَّق بحقوق الآخرين. وبالإضافة إلى ذلك، أشار كانط إلى أنه في «المجتمع المدني» تنتظم المصالح المختلفة في وضع تتمكَّن فيه مصلحة كل فردٍ من مراقبة نفوذ الآخرين والحد منه. وبذلك ينشأ وضعٌ لا يمتلك فيه أحد الأشخاص، أو إحدى الجماعات، ما يكفي من قوة لتهديد حقوق الآخرين. إنه «وضع توجد فيه معارضة متبادلة بين أعضاء المجتمع، جنبًا إلى جنبٍ مع أدق تعريف

---

(٢١) Ibid., pp.134-35.

(٢٢) Ibid., p. 133. Italics in text. See on this point, Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy*, (Tortowa, New Jersey: Rowan and Littlefield, 1983), pp.9-17.

للحرية وإرساء حدودها بما يتسق مع حرية الآخرين»[٢٣]. في ذلك الوضع، يصير الأفراد قادرين على المحافظة على «اتحاد مدنيٍّ» يدرك فيه كلُّ امرئٍ أهمية الآخرين في تحقيق مجتمعٍ ينتفع فيه الجميع[٢٤]. ويقول كانط إنه حتى لو كانوا جنسًا من «الشياطين الدّواهي» *intelligent devils*، فلا بدَّ وأن يتمكنوا من تحقيق هذا التنظيم الاجتماعي.

نظرًا لوجود عددٍ من الكيانات العاقلة تتطلَّب قوانين عامَّة تحفظ بقاءهم، في الوقت نفسه الذي ينتوي كل كيانٍ منهم إعفاء نفسه منها؛ [فإن الأمل يبقى] في إرساء دستور بطريقة تسمح لهم - رغم تصارع نواياهم الخاصَّة - بمراقبة بعضهم بعضًا، والانتهاء إلى أن يكون سلوكهم العام هو السلوك نفسه الذي كانوا سيسلكونه في غياب تلك النوايا[٢٥].

Giving a multitude of rational beings requiring universal laws for their preservation, but each of whom inclined to exempt himself from them, {the hope is} to establish a constitution in such a way that although their private intentions conflict, they check each other, with the result that their public conduct is the same as if they had no such intentions.

وبالرغم من أن رؤية كانط عن الطبيعة الإنسانية تمثِّل رؤية هوبزية، فإنه من الأهمية بمكانٍ ملاحظة أن كانط لم يقبل الشكل الوحدويَّ للدولة كما ورد عند هوبز، ذلك الشكل الذي تكون فيه السلطات الرئيسة متمركزةً في يد فرعٍ واحدٍ من أفرع الحكومة؛ بل نجده يقبل بوجود دولة تشتمل على رؤية لوكٍ القائلة بـ«الفصل بين السلطات»[٢٦]. فمن خلال تقسيم مهام السلطة في المجتمع المدني على أفرع أو جهاتٍ منفصلة: تنفيذية وتشريعية وقضائية، لا يمكن لواحدة من الثلاث أن تصبح بالقوة التي تمكِّنها من تهديد حرية أيٍّ من المواطنين. وكما جاء عند لوك، ستكون السلطة التشريعية السلطة الأسمى، فيشار إليها بالسلطة الحاكمة، في حين تكون السلطة التنفيذية هي الفرد الذي

---

(٢٣) Kant, "Idea for Universal History," in *On History*, p. 16.

(٢٤) Kant, "Idea for Universal History," p.p.16-17; "Perpetual Peace," *On History of the Theory of right*, p. 139.

(٢٥) Kant, Perpetual Peace," *On History, p. 112.*

(٢٦) Kant, *The Metaphysical Elements of the Theory of Rights*, p. 139.

يجب عليه أن يحكم وفق القانون، والسلطة التشريعية هي التي تسنُّ القوانين العادلة للجميع، ومن ثمَّ فهي ـ بلا شكٍّ ـ تتحمَّل مسؤولية حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين[٢٧]. وبالفعل، يقول كانط إنه في أي جمهورية حقيقية يكون «النظام النيابي *representative system* للشعب هو النظام الذي يراعي حقوقَ الناس فيه نوابه ممَّن يمثلون إرادة المواطنين الموحدة»[٢٨]. ويبدو هنا أن كانط ـ شأنه شأن لوك ـ لم يكن يرغب في دولة تكون سلطاتها غير منضبطة كما كان الأمر عند هوبز في رؤيته للدولة في المجتمع المدني.

إذن بالنسبة إلى كانط، هناك آليات في المجتمع المدني، تمكِّن الأفراد من إخضاع مصالحهم للمطلب العام المتمثِّل في حماية حقوق متكافئة للجميع. والأفراد على استعدادٍ لتأييد ممارسات الدولة ومؤسساتها التي ترعى هذا الهدف، حتى لو كانوا من الناحية الشخصية أكثر عنايةً بضمان وضع مصالحهم الخاصَّة في المقام الأول. لماذا؟ وعلى أي أساسٍ سيعتنق الناس فكرة المجتمع المدني ممَّن يحرِّكهم السعي لبلوغ مصالحهم المادية؟

٤ ـ الخطة السرية للطبيعة:

تنبع إجابة كانط على هذا السؤال من مقاربته في تأويل معنى التاريخ. فعند النظر إلى التاريخ من منظور أفراد (يعيش كل منهم وفق ميوله الشخصية) سنجده موحيًا بعالمٍ يعجز عن تحقيق مجتمعٍ مدنيٍّ. فلن يقنع كل شخصٍ إلا بسعيه وراء مصالحه الخاصَّة، دون اكتراثٍ بإرساء مجتمعٍ ملتزم بتوفير الحرية المتساوية. ولكن كانط آمن بأن التقدُّم الأخلاقي أمرٌ لا مناص منه. وبناءً على ذلك، يمكن اعتبار كل حياةٍ إنسانية مساهمةً في تحقيق الغاية العقلانية المتمثِّلة في الحرية المتكافئة. ومن ثمَّ، فحتى المصلحة الذاتية ـ بموجب هذا المنظور للمجتمع ـ تصبح بشكلٍ أو بآخر جانبًا مساهمًا في التقدُّم العام الذي يحقِّق ما يضمنه المجتمع المدني من حقوقٍ وحرياتٍ متكافئة. ويرى كانط أن المسار الطبيعي للتطور الإنساني لا يتكشف بمحض الصدفة؛ بل بواسطة «الخيط المرشد» للعقل *guiding thread of reason*. ومن ثمَّ، فعلى الجميع أن يعملوا في سبيل تحقيق الأهداف الأعم للعقل؛ حتى ولو كانوا

---

(٢٧) Ibid., pp.138-39. Italics in text.

(٢٨) Ibid., p. 163. Italics in text.

على غير وعي بفعلهم ذلك. فعندما ننظر إلى التاريخ من هذا المنظور التقدُّمي عند كانط، يصبح من الممكن وضع مسارٍ ممكن يبيِّن احتمالية تطور الجنس البشري من البدايات المبكِّرة في حالة الطبيعة، التي اعتمد فيها الجنس البشري على غرائز ورغباتٍ خالصة؛ إلى ما تلا ذلك من تطور ثقافيٍّ، فتؤطِّر القوانين العقلية والمجتمع المدني كل ما يواجهه الإنسان[٢٩].

يتشابه تفسير كانط لمجرى التاريخ مع رؤية هوبز لتطور المجتمع المدني عن حالة الطبيعة. فقد افترض كانط أن البشر في حالة الطبيعة يظهرون نوعًا من العدائية تجاه بعضهم بعضًا، وهو ما يهدِّد بتدمير المجتمع. وأطلق كانط على هذه التجربة حالة «المخالطة غير الاجتماعية *unsocial sociability*». فالرغبة الطبيعية للجنس البشري تتمثَّل عند كل شخصٍ في «أن يتحرك كلُّ شيء وفقًا لهواه»[٣٠]. ومع ذلك، فلهذا النَّهَم الطبيعيِّ أن يساعد في جعل الناس أكثر مرونةً وإبداعًا، بدلًا من تهديد الحياة. وخبرةُ الآخرين التي تعرِّض وجودَ الشخص للخطر إنما توقظ فيه كلَّ القوى الأساسية التي ظلَّت حبيسةً لولا ذلك. وهنا وفي مواجهة كثيرٍ من الأخطار، يتعلَّم الأفراد تسخير كل الطاقات المطلوبة لتأمين حياتهم[٣١].

ومع هذا الوعي الجديد، يستنير الأفراد شيئًا فشيئًا ليبدأوا في تقدير أهمية خلق مجتمعٍ هو في جوهره «وحدة أخلاقية كلية»، أو مجتمع لا يصبح فيه الفرد مهددًا من قِبل الآخرين[٣٢]. ومن ثَمَّ، ينتقل الناس من وضعٍ يعيشون فيه تحت رحمة الآخر، إلى العيش في ظلِّ أُطر اجتماعية تسهِّل تحقيق أغراضٍ أسمى. وهذه «الأغراض الأسمى» للحياة هي العيش وفقًا لما تمليه الأخلاق، أو احترام القيود التي تحمي حرية الآخرين. يكتشف الأفراد في هذا الوضع الجديد أن «الحرية المدنية لا يمكن أن تُنتهك إلا وتلقي نتائجَ محملةً بالشر، ويشعر بها الناس في مسارات الحياة كلها»[٣٣]. ومن ثَمَّ، فحالة «المخالطة غير الاجتماعية» هي في الحقيقة هبةٌ من الطبيعة؛ لأن

---

(٢٩) Kant, "Idea for a Universal History," p.p.11-13.

(٣٠) Ibid., p. 15.

(٣١) Ibid.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) Ibid., p. 22.

الناس في ردِّ فعلهم تجاه هذه الملامح السلبية لهذا الوضع، وبغرض المحافظة على حياتهم؛ إنما يخلقون أشكالًا من حياة أسمى لا تمنح الأمان فحسب؛ بل والمدنية أيضًا. هنا يقول كانط: «فالشكر للطبيعة إذن على هذا التنافر، وهذا الاستعلاء التنافسي منعدم الشفقة، وهذه الرغبة التي لا تشبع للامتلاك والحكم! فمن دونهم لم يكن لكل هذه القدرات الطبيعية الفائقة للإنسانية أن تتطور، وكانت ستظل في سباتها إلى الأبد»[٣٤].

ومع ذلك، وفق هذه القراءة للتاريخ، لا يتغلَّب الناس مطلقًا على أنانيتهم، ويكتشفون أنهم في حاجة إلى الخضوع لـ «سيدٍ». إذ برغم إدراكهم حاجتهم إلى قوانين تحدُّ من الحرية لأجل حمايتها، تغوي الأنانيةُ الناسَ لإيجاد طرقٍ «تعفيهم» من تلك القوانين. ولمجابهة هذا الميل، يحتاج الناس إلى قوانين «تجبرهم» على تدعيم الالتزام بحماية حقوق الجميع. فكل شخص ـ من وجهة نظر كانط ـ «دائمًا ما سيسيء استخدام حريته، إذا لم يكن هناك من يعلوه ليمارس عليه القوة بما يتفق والقوانين»[٣٥]. إذن، فالمجتمع المدني مطلوب لتوفير القوانين التي تنظِّم حياة المرء بطريقةٍ لا تتدخَّل فيها الطبيعة الأنانية في متطلبات حفظ النظام المدني؛ طريقة للحياة تقوم على الحاجة لاحترام حرية الآخرين. فاحترام حرية الآخرين يمثِّل فضيلةً مدنية عظيمة ورئيسة، تتجسَّد في المجتمع عند وجود «دستور صحيح»، يدعم المجتمع المدني، وكذلك وجود «إرادة خيِّرة على استعدادٍ لتقبل هذا الدستور»[٣٦].

من المفترض إذن أن التاريخ يتكشف بطريقة تتيح للأفراد التعرف إلى الأهمية الأساسية للحياة في كنف دستور مجتمعٍ مدنيٍّ. وبناءً على هذا التطور الثقافي، فإن البشر ـ ذلك «الغصن الأعوج... العصيّ على بناء أي شيء مستقيم منه»[٣٧] ـ يدركون أن الطبيعة تسعى دومًا إلى تحقيق «خطتها السرية» بجعلهم خاضعين لحقائق الأخلاق والعقل[٣٨]. هنا يستنير الناس بما

---

(٣٤) Ibid., p. 16.

(٣٥) Ibid., p. 17.

(٣٦) Ibid., p. 18.

(٣٧) Bid., pp.17-18, 21.

(٣٨) Ibid., pp. 21-22.

يكفي بحيث يفهمون أهمية المجتمع المدني بالنسبة إلى حياتهم، وبالتالي يكونون على أتمِّ الاستعداد لتقديم طاقتهم وامتثالهم للسُّنن أو الشرائع التي تحمي حقوق الجميع بصورة متساوية. فالمجتمع المدني يعتبر في منزلة البيئة التي سنجد فيها من يميلون في الأصل إلى العمل من وازع مصلحتهم الذاتية يتصرفون بعضهم تجاه بعض ـ بسبب إكراه القوانين العامة التي تذود عن حقوق الجميع ـ **كما لو كانوا** ملتزمين بالمحافظة على القانون الأخلاقي في كل ما يتعلّق بحياتهم.

هناك أيضًا محصلة أخرى مصاحبة لفكرة المجتمع المدني، وهي أن المجتمعات المدنية تمثِّل نظامًا أخلاقيًّا لا يمكن له البقاء طويلًا، طالما ظلّت الدول على التزام متواصلٍ بإعداد العدَّة للحرب. فالدول الساعية إلى توسيع سلطتها من خلال الحرب، إنما تحوِّل الموارد عن نوع التثقيف الذي يطور عقول المواطنين، ويحقِّق احترام الأخلاق[٣٩]. ونتيجة للتدمير الفعلي أو المحتمل للحرب، يخلصُ الأفراد إلى أن الأفضل لهم هو دخول «عصبة أمم» متمسِّكة بالسلام وتحقق بيئة دولية تضع حدًّا للحروب[٤٠].

٥ ـ النظام الدولي الجديد: اتحاد المجتمعات المدنية:

كان في نيَّة كانط إذن أن يساعد في الارتقاء بغاية المجتمعات المدنية بإشارته إلى طريقةٍ لتحقيق علاقاتٍ سلمية بين الدول. هناك خطوتان في هذه العملية: الأولى هي قبول بنود أساسية أو ما سمَّاه «المواد التمهيدية لتحقيق سلامٍ دائمٍ بين الدول»، وتشمل ما يلي:

ألَّا تسري أية معاهدة للسلام إذا انطوت نيَّة عاقديه على ما يكرس احتمالية وقوع حربٍ مستقبلية، ألَّا تقع أية دولة كبيرة أو صغيرة تحت سيطرة دولة أخرى، سواء بالوراثة أو بالتبادل أو الشراء أو الهبة. الجيوش القائمة... يجب أن تزول نهائيًّا بمرور الزمن... لا يجوز اقتراض ديون قومية من أجل المنازعات الخارجية للدولة... لا يجوز لأية دولة أن تتدخل بالقوة في دستور أو حكم دولة أخرى، وأخيرًا لا

(٣٩) Ibid., p.21.

(٤٠) Ibid., pp.18-19.

يجوز لدولة في أثناء حربها أن ترتكب أعمالًا عدوانية يمكنها أن تجعل عودة الثقة المتبادلة - حال إحلال السلام - أمرًا مستحيلًا(٤١).

No treaty of peace shall be held valid in which there is tacitly reserved matter for a future war,... no independent states, large or small, shall come under the dominion of another state by inheritance, exchange, purchase, or donation,... standing armies... shall in time be totally abolished,... national debts shall not be contracted with a view to the external friction of states,... no state shall by force interfere with the constitution or government of another state,... [and] no state shall, during war, permit such acts of hostility which would make mutual confidence in the subsequent peace impossible.

هذه المواد الأساسية لا تكفي في حدِّ ذاتها لضمان سلام دائم ومستمرٍّ بين الدول، فهناك أيضًا «المواد النهائية لتحقيق سلام دائمٍ بينً الدول»، والجمع بين هذه المواد التمهيدية والنهائية يوحي بأنه حتَّى إذاً كانت الحرب هي الحالة الطبيعية بين الدول، فإنها ظرفٌ يمكن إقصاؤه إذا ما وُجدت البيئة المشجِّعة على ازدهار مجتمعاتٍ مدنية على أساسٍ عالميٍّ(٤٢). فلننتقل الآن إلى المواد النهائية.

تنصُّ أولى المواد النهائية على أن «الدستور المدني لكل دولة يجب أن يكون جمهوريًا»(٤٣). وكما عرضنا فيما مضى، فإن السلطة التشريعية هي الفرع الأهمُّ في الحكومة، وكان كانط يؤمن بأنه في النظام الجمهوري يسنُّ المواطنون القوانين عبر نوابهم، ونظرًا لأنهم - أي: الموطنين - يرغبون في تأمين حقوقهم، فهم يوصون نوابهم بسنِّ القوانين التي من شأنها أن تحمي حقوقهم. وكذلك لا يمكن لأي نظام سياسيٍّ جمهوريٍّ الدخول في حربٍ دون موافقة المواطنين؛ نظرًا لما يملكونه من مكانةٍ مهمَّة في عملية التشريع.

---

(٤١) Kant, "Perpetual Peace," p.p.85-89.

رجعنا في ترجمة الاقتباسات الخاصَّة بهذا المرجع إلى ترجمة الدكتور عثمان أمين، دون الالتزام أحيانًا بالصيغة نفسها للنص المترجم. انظر: **مشروع للسلام الدائم**، الفيلسوف كانط، ترجمه إلى العربية وقدَّم له الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ١٩٥٢م. الاقتباس من ص٢٥ إلى ص٣٢. [المترجم]

(٤٢) Ibid., p. 92.

(٤٣) Ibid., p. 93.

ونظرًا أيضًا إلى أن عامة المواطنين هم من يتأثرون بالحرب، وهم المقدَّر لهم دفع ثمنها أو القتال فيها، فإن احتمال الميل إلى الحرب سينخفض في ظل النظام الجمهوري. فيقول كانط: «إذا كانت موافقة المواطنين شرطًا لإقرار إعلان الحرب... فلن يكون هناك ما هو أكثر طبيعية من أنهم سيكونون في غاية الحذر من التورط في مثل هذه اللعبة البائسة، مبتعدين بأنفسهم عن كل شرور وفجائع الحرب»[٤٤].

وتنصُّ المادة النهائية الثانية للسلام الدائم على أنه «ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحاديٍّ بين دولٍ حرَّة»[٤٥]. فالالتزام التامُّ من جانب الدول بإنهاء حالة الحرب يمثِّل أهميةً بالغةً لتحقيق هذا الإطار من السلام. ومن ثمَّ، يجب على الدول أن تأخذ بعهدٍ ينصُّ على أنه «ينبغي ألَّا تقع حربٌ بيننا... وأننا نريد [بدلًا منها] أن... ننصِّب علينا سلطةً تشريعية وتنفيذية وقضائية تتوخى السلام في تسوية ما بيننا من منازعات»[٤٦]. ولكن لماذا قد تنضم دولة ما إلى هذا الاتحاد؟ يؤمن كانط بأنه بتحول المجتمعات إلى جمهوريات، ستكون هناك مصلحة متأصِّلة لديها في تفادي الحرب، ومن شأن هذه المصلحة المساعدة في حثِّ تلك الدول على التحالف مع دولٍ أخرى ممَّن يريدون مثلها تفادي حالة الحرب. فيقول كانط:

> إذا شاء الحظُّ لشعبٍ قويٍّ مستنير أن ينتظم في حكومة جمهورية (وهي الحكومة التي تنزع بطبيعتها إلى السلام الدائم) فسوف تكون هذه الجمهورية مركزًا للحلف الاتحادي: إذ تستطيع الدول الأخرى أن تنضمَّ إليه، ضمانًا لحريتها، وفقًا لفكرة القانون الدولي، وسوف يتسع نطاق هذا الحلف يومًا بعد يوم بفضل إقبال الدول على الانضمام إليه[٤٧].

فالاتحاد أو «حلف السلام» سيكون من شأنه إنهاء الحروب بين كل الدول الأعضاء. وكذلك ستحقِّق الدول الأعضاء هذا الهدف دون تهديد سيادتها. إذ يقول كانط:

---

(٤٤) Ibid., p.p.94-95.

(٤٥) Ibid., p.98.

(٤٦) Ibid., p.101.

مشروع للسلام الدائم، م.س.ذ، ص٥٧.

(٤٧) Ibid., pp.100-101.

لن تكون غاية هذا الحلف كسب قوةٍ لصالح دولةٍ ما؛ بل غايته المحافظة والضمان لحريتها وحرية غيرها من الدول المتحالفة، دون أن تكون هنالك حاجة إلى الإذعان لقوانين عامَّة ولا لإكراه متبادل (كشأن الناس في حالة الطبيعة)[٤٨].

أما المادة النهائية الثالثة فتنص على أن «حق النزيل الأجنبي ـ من حيث التشريع العالمي ـ مقصورٌ على إكرام مثواه»[٤٩]. فمواطنو أي دولة سيقدرون على الانتقال بحرية إلى دولٍ أخرى، ويتبادلون الأفكار وينخرطون في فرص العمل. وفي حين أن الدول لن تمنح جنسيتها لزائريها من الدول الأخرى، فإن كل دولة ستوفر لزائريها من الأجانب كاملَ الاحترام والكرامة. فالإكرام عند كانط سيكون من شأنه بلا شكٍّ أن يزرع «الروح التجارية. . . المتنافرة مع الحرب»، و«التي عاجلًا أو آجلًا سيكون لها اليد العليا في كل دولة»[٥٠].

تشير موادُّ السلام هذه إلى أن الأفراد ينظرون إلى العالم من منظورين مختلفين: الأول هو منظورهم باعتبارهم أعضاءً في وطنهم الخاص الذي يملكون فيه حقوق المواطنة القانونية، والثاني هو منظورهم باعتبارهم مواطنين في العالم يملكون مسؤولية أخلاقية عن الحفاظ على نظام دوليٍّ يمكنه مداومة الإبقاء على المجتمعات المدنية في كل مكان. وبوصفهم مواطنين في دولهم، فإن عليهم التمسُّك بما يلزم من قوانين ومصالح أممهم؛ ولكن في الوقت نفسه، وبصفتهم أيضًا مواطنين في العالم يجب أن يضمنوا أن دولتهم تحافظ على التزامها بمبادئ نظام دوليٍّ سلميٍّ، وإلا وجدت نفسها خارج الأسرة الدولية ومعرضة للإدانة. وهذا الإحساس بكونك جزءًا من جماهير العالم، من شأنه أن يخلق أساسًا لوجود ضغطٍ مستمرٍّ ينبعث عن ثقافة عالمية لتمكين الأطراف المختلفة في العالم من العيش في سلام بعضهم مع بعض. ويأمل كانط في أن يتمكَّن «الجنس البشري تدريجيًا من أن يدنو أقرب فأقرب إلى وضع دستورٍ يرسي دعائم المواطنة العالمية»[٥١].

---

(٤٨) Ibid., p. 100.

(٤٩) Ibid., p. 102.

(٥٠) Ibid., pp.103, 114.

(٥١) Ibid., p.103.

٦ ـ العقل العامُّ والمجتمع المدنيُّ:

كما ذكرنا في مستهل هذا الفصل، وضع العقل العملي قواعد المجتمع المدني بتسويغه المبدأ الأخلاقي الرئيس لمعاملة الآخرين باعتبارهم غاياتٍ. علاوةً على ذلك، تساعد رؤية كانط للمجتمع المدني ـ وفيها المؤسسات الداخلية والدعوة إلى اتحاد للدول المسالمة ـ على استجلاء الطريقة التي سيأخذ بها هذا المبدأ مكانه على أرض الواقع متجسدًا بشكل عينيٍّ. وفي هذا الإطار، هناك فرصة للاستخدام العام للعقل ليكون جزءًا لا يتجزأ من حياة المواطنين. وهنا يمكن للأفراد ـ برغم هموم المصالح الذاتية في حياتهم ـ أن يتعلموا تشكيل مشاوراتهم العامة وفق القواعد التي شرحناها في بداية هذا الفصل، والتي تسمح للناس ذوي الرؤى والمفاهيم المختلفة أن يبحثوا بعضهم مع بعض عن حلولٍ معقولة ومقبولة للمشكلات العامة المشتركة.

والآن، قد ينتهي الحال بالأفراد الذين يتشاورون على أساس مفهوم العقل العام عند كانط إلى عدم الاتفاق على النتائج. فعلى سبيل المثال، قد يستطيع المتشاورون بصدد أفضل السياسات الخاصَّة بالصلاة في المدارس ـ بفضل اتباع قواعد كانط للتفكير العام ـ أن يفهموا وجهات نظر بعضهم بعضًا فهمًا كاملًا؛ أي: إن كل فردٍ سيكون في وضعٍ يخوله التفكير حول القضية من منظورٍ أوسع وأكثر احتواءً أو عمومية يتضمَّن احترام جميع وجهات النظر المطروحة. وهنا يفهم المؤيدون لأداء الصلاة داخل المدارس الأسبابَ التي تقف وراء وجهات النظر الرافضة، والعكس صحيح. ولكن يظل الوضع كما هو، بعد التشاور والتوصل إلى إحدى النتائج عبر التصويت مثلًا في المؤسسة التشريعية الأساسية في المجتمع؛ إذ لا نجد أساسًا للتوصل إلى اتفاقٍ حول سياسة معينة ترضي الجميع؛ وذلك لأن الناس تشعر بقوة برؤاها المتباينة.

لكن حتى في هذا الوضع إذا وجد الناس أنفسهم قادرين على التسامح مع السياسة التي جرى التوصل إليها، فهم لا يقبلونها على المستوى الشخصي. لكن لماذا؟ لأن الاستخدام العام للعقل يشير إلى قدرة ما عند كل شخصٍ على الأخذ في الاعتبار ـ وبشكلٍ دقيق ـ وجهات نظر الآخرين التي لا يتفق معها. وعندئذ ستوجد مساحةٌ في المجتمع تشتمل على تنوع واسعٍ ومختلفٍ من الناس. ونتيجة الاستخدام العام للعقل، يبدي الأفرادُ

تجاه بعضهم البعض الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل؛ ولهذا فإن الأشخاص الذين لا يتفقون مع نتيجة التشاور يمكنهم قبول النتائج بسبب أن الجميع يدرك أن كل الجهود قد بُذِلت في سبيل الحفاظ على الحريات والحقوق الأساسية للجميع، وستظل على ذلك.

ومن هذا المنطلق يتضح أن تصور كانط للمجتمع يمكن أن يستوعب المجتمع المدني باعتباره مجالًا منفصلًا من التجمعات المستقلة عن الدولة. فكما عرضنا، فقد ارتأى كانط مجتمعًا تتنوَّع فيه المصالح، تفحص وتراقب كل مصلحة فيه المصالح الأخرى، وهو ما يخلق بيئةً تحول دون هيمنة جماعةٍ معينة أو مصلحة بمفردها على البقية. والواضح أن هذه البيئة ذات المصالح المختلفة، لن تسمح للأفراد فحسب باتباع خياراتهم التي يحدِّدونها لأنفسهم؛ بل ستوفِّر أيضًا وضعًا ملائمًا لحكومة قائمة على فكرة الفصل بين السلطات.

وأخيرًا، ووفق هذه الرؤية للمجتمع المدني، يبقى الهمُّ الرئيس لمن يستخدمون العقل العام هو إيجاد طرقٍ لخلق مناهج تعامل مع الحقوق تضمنها وتحافظ عليها في جميع مناحي المجتمع. وبذلك سيتجسَّد عيانًا المبدأ الرئيس لفلسفة كانط الأخلاقية المتمثِّل في الدعوة إلى معاملة الناس باعتبارهم غاياتٍ. لكن أي نوع من القضايا سيُتناوَل؟ لنأخذ من تجارب الحياة المعاصرة بعض الأمثلة. ففي مناقشة مبدأ الحق في تعبير المرء عن وجهات نظره، على سبيل المثال، ستكون هناك أسئلة تتعلَّق بأي أنواع الحدود تُعَدُّ مقبولةً، وأيها غير مقبول؛ أو في مناقشة حق الأشخاص في تحديد ما يفضلونه من معتقداتٍ دينية، سيكون هناك جدلٌ شديدٌ وعدم اتفاقٍ فيما يتعلَّق بمدى إمكانية تحكُّم الدولة في دخول المنظمات الدينية إلى المدارس العامة. ففي مجرى عملية التفكير العام، سيكون على الأفراد تحديد هذه التعريفات. والمجتمع المدني هنا يجب أن يكون من الرحابة بما يشجِّع إجراء مشاوراتٍ عامَّة بخصوص هذا النوع من القضايا؛ مشاورات تتضمَّن أوسع مدى ممكن من وجهات النظر في المجتمع، وتهدف إلى توضيح معنى وتطبيق الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتَّع بها الجميع في المجتمع.

وفي حين أن خطةً سياسيةً من هذا النوع تنبثق عن رؤية كانط

للاستخدام العام للعقل، إلا أنه من غير الواضح على الإطلاق إذا كان كانط سيتخذ النهج الديمقراطي أم لا فيما يخص من ينضمُّ إلى عملية المشاورات التي تقوم على الاستخدام العام للعقل. ويرجع موقفنا هذا من كانط في هذه النقطة إلى كونه قد قام بحرمان قائمة طويلة من الناس من حقوق المواطنة، على أساس معيار أنه لكي يكون الشخص «مؤهلًا للتصويت، يجب أن يمتلك مركزًا مستقلًا بين الناس»[٥٢]. وتقوم رؤيته هنا في هذا الاستبعاد على موقفه من أن بعض الناس في المجتمع، لن يحوزوا ما يكفي من الاستقلالية بما يخولهم الانخراط في الاستخدام العام للعقل مع الآخرين. وعليه، فإن المستبعدين من المشاركة والتصويت هم الأشخاص المنشغلون في الحِرف والخدمات المنزلية، فضلًا عن القصَّر والنساء بشكل عامٍّ؛ لأنهم جميعًا يعتمدون في حياتهم بالضرورة على غيرهم. حتى لو كان من الممكن والواجب أن تحصل هذه الفئات على الحقوق الأساسية المكفولة نفسها لجميع المواطنين، فإنهم «لا يملكون الحقَّ في التأثير أو تنظيم الدولة نفسها باعتبارهم أعضاء **نشطين**، أو أن يتعاونوا في سنِّ قوانين معيَّنة»[٥٣]. وقد دفع كانط هنا بأن الاستخدام العام للعقل حكرٌ على من ينظرون إلى الأمور من منظور الخبراء، أو من هم على استعدادٍ «لإخضاع أحكامهم ورؤاهم - التي تختلف هنا وهناك عمَّا هو سائد من أعراف [أو آراء] - للاختبار العام»[٥٤]. ومن المفترض أن يملك هؤلاء الناس ما يكفي من الاستقلالية ليتمكَّنوا من تناول المسائل من منظور العقل العام المستنير.

لكن الآن، يجب التأكيد على أن تصوُّر كانط عن المجتمع المدني - كما نعرفه - سيستخدمه بعد ذلك مؤيدو المجتمع المدني لتسويغ دمج الجماعات التي أُقصيت سابقًا من المجال العام. ومن الوارد في حقيقة الأمر، أن يكون كانط قد ترك الباب مفتوحًا لهذه الاحتمالية، في إشارته إلى أن أساس هذا الإقصاء يتمثَّل في الوضع الاجتماعي، أو فكرة أن يكون

---

(٥٢) Kant, *The Metaphysical Elements of the Theory of Right*, p. 139.

(٥٣) Ibid., p.139-140. Italics in text.

(٥٤) Kant, *"What is Enlightenment?,"* p. 9; also, p.p.5, 6, 7.

كان في ذهن كانط هنا «القساوسة الأجلاء» الذي سيخضعون آراءهم للاختبار العام، لكن رؤيته للعقل العام يمكن أن توحي بأن الآخرين من المنخرطين في الوظائف العامة، وكذلك المواطنين الفاعلين والنشطاء، ينبغي أيضًا أن يلتزموا بمعايير العقل العام.

المرء معتمدًا على الآخر في حياته وعيشه. وطالما أن الناس يحصلون بمرور الوقت على استقلالٍ اجتماعيٍّ، فسينضم عددٌ أكبر إلى فئة المواطنين. ولا يعني عدم تأييد كانط لسياسةٍ كهذه أنه يلفتنا عن حقيقة أنه سعى إلى المحافظة على مجتمعٍ مدنيٍّ قائم على فضيلة مدنية عظيمة هي الاحترام المتبادل، عبر إعلائه لفكرة الاستخدام العام للعقل. ومن ثمَّ، سيبدو الأمر ـ وفق التزامه بهذه الفضيلة المدنية ـ أن المجتمع المدني سينمو إلى مرحلةٍ يصبح بموجبها كثير ممَّن استبعدوا سابقًا ـ على مدار الوقت ـ جزءًا رئيسًا في المجتمع.

وسنجد أن الموضوع الثابت في الفصول المقبلة عن هيغل وجون ستيوارت مِل وجون رولز، يتمثَّل في أن جميعهم في مجرى تطوير فكرة العقل العام، سيحاولون تقديم مقاربةٍ أكثر ديمقراطيةً لتطبيقه. وبذلك سيحاول هيغل ومِل ورولز توسعة عدد الحقوق، وكذلك عدد الناس الحاصلين عليها في مجتمعٍ ما. لكن الشخص الذي يقدِّم التناول الأكثر شمولًا لهذا النشاط منمّقًا رؤية كانط للعقل العام هو جون رولز، الذي سنناقشه في الفصل الخامس عشر.

الردُّ والتعقيب:

هناك عديد من المشكلات كان لكلٍّ من لوك وروسُّو أن يجداها في أطروحات كانط. أولًا فيما يتعلَّق بلوك، فقد رأينا ربطه الحقوق بمفهومه عن الملكيَّة الخاصَّة، وقال إن الأفراد الذين يعملون ويضيفون قيمةً للعالم من خلال عملهم، لهم الحقُّ في التمتُّع بفوائد جهودهم. والحقيقة أن الله ـ حسب لوك ـ قد وهبنا ما نملك من أجل متعتنا. ويجب على الأفراد فيما يتعلَّق بالملكيَّة الخاصَّة التسليمُ بوجود بعض القيود على سلوكهم فيما يخص مراكمة الثروة، متضمنًا ذلك ـ على سبيل المثال ـ قبول أن يكون هناك تراكمٌ للثروة بشرط أن يكون نشاط المرء في هذا الخصوص نافعًا للمجتمع ككلٍّ.

لكن كانط كان سيشكِّك في قدرة هذه المقاربة على تأمين ما يدعم الحقوق؛ لأنها تقيم هذا النشاط على التزام بتأمين السعادة المادية، لا على بعدٍ أصيل. فما هو ذلك البُعْد الأصيل للحقوق؟ إن عدنا إلى مقاربة كانط في تحديد الأُسس الأخلاقية للحياة، سنجد أن أسس المفاهيم الدالَّة

كالحقوق يجب أن تكون أسبابًا أخلاقية كما أكَّدت رؤيته للأمر المطلق. لكن عندما تقوم الحقوق على أساس ما ترتبط به من لذَّة مادية، فإنها ستستخدم لتدعيم كل ما يرد من أنواع السلوك؛ ومنها ما يهدِّد المبدأ الأخلاقي الرئيس عند كانط، ألَا وهو الدعوة إلى معاملة الأفراد باعتبارهم غاياتٍ في حدِّ ذاتهم، لا وسائل.

ويمكننا هنا أن نسوق حالةً أو قضيةً من عصرنا تدعم موقف كانط. فنحن في الأصل نربط في ثقافتنا بين مذهب الحقوق والحريات السياسية، مع الإعمال الواجب للقانون والحرية الفردية في الاختيار. وهذه الحقوق تسوغها الحجَّة القائلة إنه من المقبول أخلاقيًا أن نمنح الحقوق، إذا كان لها أن تتيح للمواطنين استقلاليةً كافيةً في التفكير والعمل، فيصلوا إلى أحكام خالية من التحكُّم المتعسِّف للآخرين. لكننا اليوم نسمع أشخاصًا يتحدَّثونَ عن الحقِّ في مشاهدة الأفلام الإباحية، حتى وهو يصور امرأة تتعرض للموت والاغتصاب، ونسمع أناسًا يطالبون بالحقِّ في امتلاك أسلحةٍ آلية، على الرغم من أنها لا استخدام لها سوى قتل الناس. وبمرور الوقت، حيثما ترتبط الحقوق فحسب بما يجلب اللذَّة للأفراد، لا تصبح الحقوق إلا مجرَّد رخصٍ للإعلاء من شأن المصالح الفردية على حساب مصالح أخرى كثيرة. وفي غمار هذا، تضيع الفكرة القائلة بأن امتلاك الحقوق يتضمَّن احترام تلك الحدود والقيود التي تؤمِّن حرية الجميع.

كيف كان سيردُّ لوك؟ كان لوك سيدفع بأن الحكومات في نهاية الأمر تقوم على موافقة الأغلبية العظمى من المواطنين، وأن الأغلبية على كل حالٍ لديها شيء من الحكمة السياسية؛ لأنها ـ حسب لوك ـ ستكتشف أحيانًا أنها قد منحت حريةً أكثر من اللازم في مساحاتٍ معينة؛ وذلك لكونها مقيدةً بحفظ الحقوق العامة لجميع المواطنين. وعندما تدرك الأغلبية هذه الحقيقة، ستدرك حاجتها إلى تقييد محتوى الحقوق وتضييقه، كما يفرض العقل والخبرة. وهنا، ستعترف الأغلبية بأنه بتوسيعها الحقوق لتشمل حيازة الأسلحة ومشاهدة الإباحيات العنيفة، فإنها في الحقيقة تجور على حقوق من سيقع عليهم الضرر من جراء هذه الخبرات. وبناءً على أنها يجب عليها منح حقوق متساوية للجميع، ستدرك الحاجة إلى التحسُّب ووضع بعض المحاذير أو القيود على الناس، بحيث يمكن حماية الحقوق للجميع.

لكن كانط كان سيشكِّك في أغلبية لوك، متسائلًا عن مدى قدرتها على ممارسة استخدام العقل العام في مسعاها إلى تحقيق الإشباع المادي. وإذا لم تتمكَّن من ذلك، فلن تكون في وضعٍ يخولها تكريس وجهة نظرٍ مشتركة وكليَّة، تتغلَّب بها على وطأة الغرور والمصلحة الذاتية على التفكير. لكن من شأن لوك أن يسأل هو الآخر كيف يمكن للاستخدام العام للعقل أن يستمرَّ إذا كان الناس في حياتهم العادية مدفوعين بوازع مصلحتهم الذاتية؟ سيجيب كانط أن الاستخدام العام للعقل هو نتاج ملازم للمجتمع المدني والتنوير. وبسبب هذه الحقائق الثقافية، سيصبح الأفراد مع استمرار التنوير أكثر ميلًا لجعل هذا التفكير العام بمنزلة أحد أركان رؤاهم، حتى إن ظلوا على صعيد حياتهم الخاصَّة ـ كما هم دائمًا ـ مكرسين أنفسهم للمصلحة الذاتية. وسيدفع كانط في مواجهة نقد لوك بأنه في عصرٍ مستنير، لا نستغرب أن يتجنَّب الأفراد ذوو التحيُّزات المتنوِّعة الاعتماد عليها حين مناقشة القضايا العامَّة.

مَنِ المُحِقُّ إذن؛ كانط أم لوك؟ تشير الخبرة العادية إلى عناصر من الصحَّة في كلتا الرؤيتين. فعلى سبيل المثال، في الدفاع عن كانط، لا نجد أحدًا في مجتمعنا اليوم يخرج على الملأ بوجهات نظرٍ عنصرية أو معادية للسامية في سبيل تدعيم وجهة نظره، إلا ويُصنَّف باعتباره شخصًا لا تحمل أطروحاته أي قيمة. فإذا أراد الناس أن يُنصَتَ إليهم ويحصلوا على درجة معقولة من اعتبار الآخرين، فعليهم تجنُّب الإفصاح عن أنواعٍ بعينها من وجهات النظر، حتى وإن احتفظوا بها في حياتهم الخاصَّة. ومن ثَمَّ، نجد في جامعاتنا اليوم إداراتٍ كثيرةً تردع الخطابَ العنصريَّ في مبانيها، ومن ثَمَّ يتجنَّب الطلاب والأساتذة ذلك، حرصًا على الظهور بالمظهر المستنير. ومع ذلك، عندما ينفرد المرء بنفسه أو بأصدقائه وزملائه المقربين، وقتها قد يظهر مكنون النفس.

لكن من ناحية أخرى، قد يشير لوك إلى أن العالمين العام والخاص، يمكن أن يشتبكا بسهولة. والمحصلة هي وضع لا يكون فيه لدى الأفراد رغبة حقيقية في الدفاع عن حقوق من يعتبرونهم أقلَّ شأنًا بسبب العرق أو الدين، أو غيرهما. وكان ذلك هو السبب وراء اقتراح لوك لمبدأ «عِشْ ودَعْ غيرك يعش» ضمن مذهبه في التسامح. فالعلم بأن الناس لن يتمكَّنوا من التخلُّص من التعصُّب في فهمهم، فمن الأفضل ألَّا ننتظر منهم سوى أن

يتعلَّموا التسامح مع من يختلفون معهم وعنهم. وذلك على أمل أن تصير الحقوق محفوظةً ومصانةً للجميع، حتى إذا كان الأفراد لا يحترمون بعضهم بعضًا.

هنا كان من شأن كانط أن يتقبَّل مفهوم لوك عن التسامح، لكنه كان سيدفع بأن التسامح يجب أن يقوم على أرضية أكثر صلابةً وحزمًا من مجرَّد اتجاه «عِشْ ودَعْ غيرك يعش». لا سيما وأن التسامح لا يمكن أن يستمرَّ كمبدأ للسلوك، إلا عندما يكتسب الناس الخبرة الخاصَّة بفنِّ الاستخدام العام للعقل. حيث إنهم ـ في هذه الحالة ـ سيتعلمون فهم رؤى الآخرين ووجهات نظرهم. وفي أثناء ذلك سيتركون مساحة لهم، وهو ما يعني: ظهور الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل. والواضح بجلاء أن هذه الرؤية تأتي متسقة مع توقعات سبينوزا، التي تقول إنه في الديمقراطية القائمة على حرية الفكر، سيتعلم الناس العيش معًا وفقًا لشروطٍ تسعى للتوصُّل إلى تسويات متبادلة.

وكذلك كان لروسُّو ـ شأنه شأن لوك ـ أن ينتقد كانط لعدم اتساقه مع نفسه؛ فقد بدأ كانط رحلته ـ كما فعل روسُّو ـ على أمل تحقيق إرادة أخلاقية عامة. والحقيقة أن كل ما فعله كانط في إثباته أن الأفراد يجب أن يعيشوا وفق قانون يتقبله جميع العقلاء، أنه كان يفصِّل مفهوم روسُّو عن الإرادة العامة. فنحن هنا في معاملة الآخرين باعتبارهم غاياتٍ نعيش ـ كما قال روسو ـ وفقًا لإرادة أخلاقية عامة سيدعمها جميع العاقلين. لكن بسبب عدم قدرة الناس على الالتزام بها، وضع كانط نظامًا يتيح للناس العيشَ وفق دوافع غير أخلاقية، في حين يحقِّقون غاياتٍ أخلاقية. لكن كان لروسُّو أن يرى في هذه المقاربة تدميرًا للإرادة العامة. فروسو كان يأمل أن يتعلَّم الأفراد تنحية الهموم الذاتية جانبًا، والإعلاء بدلًا منها لمصالح المجتمع كهدف أساسيٍّ لحياتهم. ولهذا الغرض كان من أهداف العقد الاجتماعي لروسُّو أن يتحوَّل الناس من أشخاصٍ باحثين عن ذاتهم إلى مواطنين يجعلون من الالتزام بالصالح العام أهمَّ بُعْدٍ في حياتهم.

وكذلك كان كانط وروسو سيختلفان على إمكانيات التفكير العام. فكلاهما كان سيحمل توقعاتٍ مختلفةً عمَّا يمكن أن يتحقَّق عبر التفكير

العمومي. ففي نظر روسُّو، لا يمكن للعقل العام دائمًا أن يحلَّ الخلافات الواسعة بين الناس حول قضايا رئيسة. فكما رأينا عند روسُّو، لا يمكن لنوع التفكير العام، الذي يحقِّق تحديد الصالح العام، أن يتحقَّق ماديًا وعلى أرض الواقع إلا عندما يتبنَّى الناس وجهات نظرٍ حول قضايا رئيسة، تقترب بعضها من بعض في الجوهر.

هنا، وبناءً على ما قدمناه في الجزئية الأخيرة من تفسيرٍ لآثار العقل العام عند كانط، ما كان ليرغب في تقييد العقل العام بالقدر الذي فعله روسُّو. ورؤيتنا هنا لتصور كانط عن العقل العام توحي بأن موقفه كان سيقتضي به التسليم بأن هذا العقل العام قد لا يؤدي إلى الاتفاق على كل القضايا، لكن هناك فضيلة للمجتمع (لم يدركها روسو) يمكن أن نلمحها في التفكير العام، حتى في هذا الظرف. كان لكانط أن يحاجج بأنه في الأحايين التي لا يستطيع العقل العام فيها حل الخلافات، فإنه وبحكم احترام الناس لعملية التفكير العام، وبحكم أنه يتيح لهم فهم رؤى الآخرين بشكل كامل، فإنهم يتمكنون من العيش معًا في سلامٍ في إطارٍ من الاحترام المتبادل.

كان لروسو أن يشكِّك في هذه الفرضية، قائلًا: لو افترضنا أن كانط قد تبنَّى هذه الرؤية، لجاز لنا اتهامه بالسذاجة المفرطة. ودفع بأنه عندما تكون هناك خلافاتٌ واسعة حول قضايا رئيسة، فمن الراجح أن تثور عداوةٌ داخلية في المجتمع، ومن ثَمَّ يغيب الالتزام المشترك بتدعيم الصالح العام. وكان أمل روسو في أن يتفادى هذه النتيجة، عندما نادى بإحلال وضعٍ يمكن فيه تقليل الاختلافات في الرأي والمواقف، بشفاعة ما هو مشترك بين الناس من منظوراتٍ وقيم. ولنتذكَّر أن روسو قد حداه الأمل بأن الفلاحين - في إشارةٍ مجازية إلى عامَّة الناس - سيسنون القوانين خلوةً من تلك الأفكار والأيديولوجيات المعقَّدة والمتنافسة.

لكن كانط كان له بالتأكيد أن يزعم في ردِّه - كما فعل سبينوزا إلى حدٍّ كبير - بأن هذه الصورة للحياة لا تصف جيدًا وضع المجتمع الحديث، حيث لا شكَّ سيتواصل الناس مع وجهات نظرٍ مختلفة حول الكثير من القضايا. ولذلك، سيمثل فرض تجانسٍ روسويٍّ على هذه التعدُّدية من أجل إزالة كثيرٍ من وجهات النظر المتنافسة، فنحن نقضي على الحرية في المجتمع المدني، وهو اتجاه كفيل بإلغاء أي حاجةٍ إلى الاستخدام العام للعقل المنتظر في العالم المستنير الجديد.

مراجع وقراءات مقترحة

Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Beiner, Ronald, and William James Booth, eds. *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*. New Haven: Yale University Press, 1993.

_______. *Political Judgment*. London: Methuen, 1983.

Benhabib, Seyla. *The Rights of Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Franceschet, Antonio. *Kant and Liberal Internationalism: Sovereignty, Justice and Global Reform*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Howard, Dick. *The Politics of Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Hutchings, Kimberly. *Kant, Critique and Politics*. London and New York: Routledge, 1996.

Kant, Immanuel. *Kant's Political Writings*. Edited by Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Lingis, Alphonso. *The Imperative*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Morgan, Diane. *Kant Trouble: The Obscurities of the Enlightened*. London and New York: Routledge, 2000.

Neiman, Susan. *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists*. Orlando: Harcourt, 2008.

Riley, Patrick. *Kant's Political Philosophy*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1983.

Rosen, Allen D. *Kant's Theory of Justice*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Saner, Hans. *Kant's Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Schell, Susan M. *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*. Toronto: University of Toronto Press, 1980.

Schott, Robin May, ed. *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

Williams, Howard Lloyd, ed. *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

الفصل الثاني عشر

هيغل: المجتمع المدني والدولة

١ ـ مقدمة:

يتبنَّى هيغل رؤية مفادها أن القوى الكامنة في التاريخ تحرِّك بعضَ الأُمم بشكلٍ حتميٍّ. وفي هذه الحالة، تعتنق الأُمم الأكثر تقدمًا فكرة مجتمع مدنيٍّ يتمتَّع فيه الجميع بالحقوق نفسها. وكثير ممَّن يدفعون بأن أمريكا أمَّةٌ استثنائية يتبنَّون رؤيةً شبيهةً عندما يقولون إنها تمثِّل منارةً متفرِّدةً واستثنائيةً للتقدُّم التاريخي نحو الديمقراطية الليبرالية وتحقيق المجتمعات المدنية. وغالبًا ما يدفع أصحاب هذه الرؤية بأن الأُمم الأخرى ينبغي أن تتبع النموذج الأمريكي. لذا، فإننا في مناقشتنا لما جاء به هيغل سنقف وجهًا لوجه أمام أطروحات الاستثنائية الأمريكية، وهي التيمة/ الموضوعة المحورية المستخدمة في الحملات الرئاسية الحالية وفي كثيرٍ من التسويغات الرئاسية المعاصرة للسياسة الخارجية الأمريكية، بما في ذلك استخدام القوة العسكرية. ولننتقل الآن إلى هيغل.

تدور مناقشتنا في هذا الفصل حول جورج فيلهلم فريدريش هيغل[١] *G.W.F. Hegel* (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م)، الذي يمثِّل كتابه **فلسفة الحق** *Philosophy of Right* بيانًا على درجة كبيرة من الأهمية عن المجتمع المدني. ونقطة الانطلاق في هذه المناقشة هي نقد هيغل لكانط. فقد رأى هيغل أن مقاربة

---

(١) ولد في شتوتغارت بألمانيا، ويُعَدُّ واحدًا من أعظم الفلاسفة تأثيرًا في جموع العصور. والحقُّ أن تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكن أن يُعَدَّ سلسلةً من الخروج عليه وعلى أتباعه. ولكي يكتسب المرء شيئًا من المنظور التاريخي عن كيركغارد، وماركس، وعن الماركسية الوجودية، وعن الأرثوذكسية الجديدة؛ لا بدَّ أن يأخذ في اعتباره تأثير هيغل؛ كونه أحد العوامل الرئيسة في هذا. انظر: الموسوعة الفلسفية، ص٥١٢. [المترجم]

كانط في الأخلاق لم تمثِّل سوى نوع من «الشكلانية الفارغة»؛ أي: إن تصوير كانط لمبادئه الأخلاقية الأساسية لا يقول سوى إن الأفراد عليهم التصرف بما يتفق مع ما يشكِّل واجباتٍ أخلاقيةً ضرورية، لكن مقاربته لتحديد هذه الواجبات لا تحدِّد بوضوح محتواها الفعلي[2]. إذن، تُعَدُّ فلسفة كانط الأخلاقية شكلانيةً فارغةً عند هيغل؛ لأنه في الوقت الذي يخبرنا فيه كانط بأنه من المفروض على المرء دومًا أن يؤدي واجباته، فإنه لا يفيدنا مطلقًا عن طبيعة تلك الواجبات على وجه التحديد. كان لكانط ـ بالطبع ـ أن يعترض على توصيف هيغل لرؤاه، ومن ثَمَّ كان من الممكن أن يحاجج أنه قد بيَّن بالفعل الطبيعة الملموسة لواجبات الناس، عندما طوَّر رؤيته بخصوص المجتمع المدني. فالمجتمع المدني يمثِّل المؤسسات التي يمكنها أن تحقِّق الحرية المتكافئة بأفضل صورة ممكنة، فتحقِّق بذلك المطلب الخاص بمعاملة الناس باعتبارهم غاياتٍ، لا وسائلَ. ويبدو من وجهة نظرنا أن لدى كانط حجَّة جيدة ضد هيغل. لكن هيغل كان له رأي آخر.

ففي مناقشة ما سمَّاه **الحياة الأخلاقية**، سعى هيغل إلى توضيح المحتوى الدقيق لنماذج السلوك والالتزامات المطلوبة التي يجب على الأفراد التمسُّك بها. ولم يكن همُّه الرئيس في هذا مجرَّد تكريس احترام الناس لحقوق الآخرين والتزامهم بذلك فحسب؛ بل كذلك ضرورة وجود مؤسساتٍ تصف طبيعة السلوك الواجب على الأفراد التمسُّك به في سبيل تلبية هذا الهدف. ومن ثَمَّ، فإن جميع الناس ـ في نظر هيغل ـ يمتلكون «الأهلية لممارسة الحقوق»، ويجب على كل شخصٍ احترامُ هذه الحقوق، والعيش وفقًا للأمر القائل: «لا بدَّ أن نكون أشخاصًا وأن نحترم الآخرين بوصفهم أشخاصًا»[3].

---

(٢) G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, translated by T.M. Knox, (Oxford: Oxford University Press J. Steinberger, *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right*, (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 149-50.

(٣) G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, p. 37, Para. 36.

كان من ضمن المراجع العربية التي نظرنا فيها في أثناء الترجمة، الترجمات العربية لكتب هيغل مثلما فعلنا مع غيره من كبار الفلسفة ممَّن تُرجموا إلى العربية. وعلى الرغم من أن الاقتباس الوارد من ترجمتنا، مثله مثل اقتباسات كثيرة في هذا الفصل وغيره من فصول، فإننا سعيًا إلى أدق ترجمة ممكنة، استعنَّا في بعض الاقتباسات بترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام. انظر: **أصول فلسفة الحق**، =

٢ ـ فينومنولوجيا الروح:

أفرد هيغل لتلك المؤسسات المعنيَّة ببلوغ هذا الهدف مساحةً من المناقشة فيما قدَّمه من رؤى حول كلٍّ من الدولة والمجتمع المدني. وقبل المضيِّ في مناقشة رؤيته للمجتمع المدني، فمن المهمِّ أن نشدِّد على رؤيته القائلة بأن الدولة والمجتمع في الفترة التي عاشها هيغل يمثلان انتصار الصيغة الأسمى من هذه المؤسسات مقارنة بالصيغ الأقل مرغوبيةً. وابتدأ مقاربته لهذه الأطروحة في كتابه **فينومنولوجيا الروح** *Phenomenology of Spirit* الذي نُشر عام ١٨٠٧م، ويقدمٌ فيه تسويغًا أساسيًّا لمفاهيم المجتمع المدني والدولة التي نناقشها عبر الجزئيات التالية في هذا الفصل[(٤)]. وتقوم حجَّته العامة لإظهار أن ذلك التاريخ قد اتخذ مسارًا يبرز بوضوح أن الصيغة الأفضل والأسمى للمجتمع والدولة، هي تلك الصيغة التي تحترم حقوق كل مواطنٍ في نظامٍ يتميَّز بحكومة نيابية وقيادة قوية في السلطة التنفيذية.

يصوِّر هيغل في كتابه **فنومنولوجيا الروح** المستويات المختلفة للفهم الإنساني بدءًا من مستوى التجربة التي لا تمثِّل سوى مدركات الحسِّ الخام *raw sense perceptions*، انتقالًا لمرحلة الحصول على معرفة كاملة للمحتوى العقلاني والأخلاقي للخبرة الإنسانية. هذا بالإضافة إلى وقوفه على تطور الوعي الأخلاقي عبر التاريخ، بدءًا من التصورات عن المجتمع المفتقدة للكمال الأخلاقي، وصولًا في «**نهاية التاريخ**»[(٥)] إلى فهمٍ شاملٍ لكلٍّ من

= ج.ڤ.ف. هيغل، ترجمة وتقديم وتعليق: د. إمام عبد الفتاح إمام، مج ١، ط٣، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧م. والاقتباس السابق ص١٤٦. [المترجم]

(٤) G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Trans. By A. V. Miller with analysis of text by J. N. Findlay, (Oxford: Clarendon Press, 1977). My discussion of follows, in part, the excellent synopsis of the argument provided by Findlay, "Foreword,"pp. v-xxx.

(٥) سادت في عهد هيغل أجواء تتميَّز بالركون إلى رؤى الإلهام التي كانت تشيع في الفلسفة الألمانية، وهو ما يمكن تعقبه بدءًا مما قاله كانط في مقدمة كتابه «نقد العقل المحض» ١٧٨١م من أنه يأمل أن تصل الفلسفة إلى الحقيقة في نهاية القرن، وحاول فيشته عام ١٧٩٤م أن يحقِّق ما وعد به كانط، ولم يلبث شيلينغ الذي تحمَّس في البداية لمجهود فيشته أن سلك طريق البناء على ما وضعه كانط وفيشته، فأصدر «مذهبه الخاص في المثالية المتعالية» عام ١٨٠٠م. وجاء هيغل شاعرًا أنه يكمل ما بدأه كلٌّ من كانط، وفيشته، وشيلينغ؛ بالإضافة إلى ما كان سائدًا وقتها من شعورٍ بأن ثمة عهدًا بأكمله قد بلغ نهايته، وأحسَّ هيغل ـ مثلما أحسَّ غيته الكهل ـ أن المدنية التي عرفها قد وصلت إلى ختامها، وأنه يعود ناظرًا إلى التاريخ الأوروبي ويلخِّصه على نحوٍ ما. فهو يقول في مقدمة كتابه =

طبيعة الأخلاق والبِنى المادية الضرورية لإدراكها. وقد كانت نهاية التاريخ عند هيغل هي عام ١٨٠٦م، عندما بلغت البشرية مرحلةً يستحيل بعدها تحقيق مزيدٍ من التطور الأخلاقي. إذ بهذه النهاية أصبحت مُثُل الحرية والمساواة منتشرةً في جميع أنحاء العالم، متجسدةً في الدولة الحديثة، ولا سيما في المجتمع المدني الحديث كما وصفه هيغل[٦].

ولا يتسع المجال هنا إلى أكثر من ملخصٍ عن المسار الذي سلكه هيغل نحو معرفة الروح (أو الوصول إلى وعي أخلاقيٍّ كامل) مثلما جاء في كتاب **فينومينولوجيا الروح**. ففي المراحل الأولى من الوعي، التي يطلق عليها **اليقين الحسِّي** *sense-certainty*، يتمثَّل فهم الشخص لذاته في مجرَّد مدركات حسيَّة أوليَّة للعالم، أو «معرفة ما هو حالي أو ببساطة ما هو **كائن**»[٧]. في هذه المرحلة، يشير المرء إلى صفات الموضوعات المدركة بصيغة «هذا الآني» أو «ما هو ماثل»، لكنه لا يكون قادرًا على إدماج هذه الخصائص المدركة في صيغة موحَّدة، ومن ثمَّ يصوغ الموضوع الكلي الذي تشكِّل فيه كل واحدةٍ من الخصائص المدركة عنصرًا أساسيًّا. حيث يمكن للمرء في هذه المرحلة أن يرى هذا «الغصن» و«تلك الأوراق»، لكنه يفتقر إلى القدرة على صياغة المفهوم الذي يتسنَّى له بواسطته أن يستخرج من هذه الخبرة القول بأن «هذه شجرة»[٨].

المستوى التالي من الوعي هو **الوعي الذاتي** *self-consciousness*، حيث نفهم أنفسنا باعتبارنا أشخاصًا معينين مستقلين، نتمتَّع بهوية خاصَّة تميِّزنا عن الآخرين. ونحن في المراحل المبكِّرة من الوعي الذاتي لا نملك معرفةً كاملةً بالروح أو بالمفاهيم الأخلاقية التي يجب أن تحكم حياتنا؛ بل يظل وجود

= «فلسفة القانون»: «حين تضع الفلسفة لونًا رماديًّا فوق رماديٍّ آخر، معنى ذلك أن شكلاً من أشكال الحياة قد شاخ، ولا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض بل يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرفا لا تبدأ في الطيران إلا وقت الغسق». انظر: فؤاد كامل، وآخرون «الموسوعة الفلسفية المختصرة»، دار القلم، بيروت. [المترجم]

(٦) In discussing this aspect of Hegel, I rely upon Francis Fukuyama's discussion of Alexandre Kojeve's view of Hegel in Fukuyama's *The End of History and the Last Man*, (new York: The Free Press, 1992), pp. 66-67.

(٧) G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right, p. 58, Para. 90. Italics in text.*

(٨) Findlay, "Foreword," p. xvi. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 110, Para. 177.

الوعي بالذات دالًا على أن تلك المعرفة «ماثلة في الأفق»(٩). ومن ثمَّ، فنحن في هذه المرحلة نتجاوز تلك الحياة المُعرفة في ضوء خبرة مخطَّطة وفق الآني والحاضر، ونبدأ في الانتقال إلى المستوى الأعلى من الفهم الأخلاقي للوعي بالذات. «بمفهوم الروح يجد الوعي الذاتي للمرة الأولى نقطة تحوله من ذلك العرض الملون للمحسوس هنا والآن. . . إلى النهار الروحي للحاضر»(١٠).

يبدأ الوعي الذاتي في الكشف عن صفته الأخلاقية الكاملة فيما صوره هيغل بـ«الإنسان الأول». ويقترب تناول هذا «الإنسان الأول» مما ورد من تصوير «حالة الطبيعة» كما عرضناها في الفصول السابقة عند كلٍّ من هوبز ولوك وروسُّو. إذ تمثِّل حالة الطبيعة وصفًا لما يُفترض أنه حالة الناس في المرحلة السابقة على طور المجتمع الرسمي، ومن ثمَّ يقدِّم تصور «الإنسان الأول» صورةً لخصائص الشخصية الإنسانية في مراحلها الأولى. فالأفراد في هذه الفئة يحتاجون ـ حسب هيغل ـ إلى اعتراف الآخرين بهم، وقبولهم باعتبارهم بشرًا(١١). وفي سعيهم إلى اعتراف الآخرين بهم، يبدو الناس راغبين في أكثر من مجرَّد إرضاء الرغبات الأساسية، كالحاجة إلى الطعام والمأوى أو ما يقيم الحياة. فهم بالإضافة إلى ذلك يريدون من الآخرين إضفاء قيمة وأهمية على حياتهم، وهو ما يسميه هيغل الاعتراف. فالأفراد لا يمكنهم أن يصيروا على وعي بأنفسهم باعتبارهم أشخاصًا معيَّنين، ما لم يعترف بهم الآخرون أو يضفون عليهم قيمةً باعتبارهم أشخاصًا معيَّنين(١٢). لكن في هذه المرحلة من التاريخ، عندما تكون التجربة الأساسية هي تجربة «الإنسان الأول»، تنشأ علاقات مدمرة. لماذا؟ لأن هيغل رأى أنه في حين يسعى كل شخص لاعتراف الآخرين به، فمن الطبيعي أن يحاول الحصول على هذا الاعتراف دون ردِّه إلى الآخرين. ويُتَوج هذا الوضع بصراع يعيد إلى الأذهان حالة الطبيعة عند هوبز، التي يسعى كلُّ امرئ فيها إلى إجبار الآخرين على منحهم إيَّاه القيمة التي يبحث عنها، في حين لا يمنحهم

(٩) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 110, Para. 177.

(١٠) Ibid., pp. 110-11, Para. 177.

(١١) Fukuyama, *The End of History*, p. 146. The latter uses the term "first man" See also Charles Taylor, *Hegel*, (Cambridge University Press, 1975), pp. 152-53.

(١٢) Fukuyama, *The End of History*, p. 146-147.

احترامًا مماثلًا لقيمتهم[١٣].

ويتضمَّن عرض هيغل لهذه التجربة رؤيته عن الصراع الشائع بين السيد والعبد؛ لأنه ـ في نظر هيغل ـ في هذا الوضع الذي يشبه حالة الطبيعة الهوبزية التي يسعى كلٌّ شخصٍ فيها إلى الحصول على تقدير الآخرين دون ردِّه، يُخضِع المنتصرون ـ أي: السادة ـ الآخرين لسلطتهم ويستعبدونهم. وهنا، يسمح السادة للعبيد بالعيش لا لشيءٍ سوى أن يقوموا على خدمتهم باعتبارهم عبيدًا. والحقيقة أن هذا الوضع يخلق العلاقة بين السيد والعبد، التي يتقلّص فيها هذا الأخير إلى مجرَّد حيوانٍ مذعور لا كرامة له ولا إنسانية. لكن هذه الخبرة تحمل في كنفها عواملَ هدمها تاركةً الحزنَ جاثمًا على السادة والعبيد جميعًا[١٤]. ذلك لأن السيد يجد نفسه مُعتَرفًا به من العبد الذي لا يحترمه هو. وبذلك يُعتَرف بالسيد ممَّن لا يمكنه في الحقيقة منحه الاعتبار الذي يطلبه. وبالمثل، لا يمكن للعبد أيضًا أن يكون سعيدًا في هذه العلاقة؛ إذ لا يُعترف بإنسانيته مطلقًا؛ بل باعتباره مجرَّد وسيلة يستخدمها السيد لغاياته[١٥].

وتصبح خبرة العبد في النهاية أساسًا ينطلق منه نحو الحرية وخلق مجتمع مدنيٍّ يقوم على الالتزام بالحقوق الكاملة للجميع. لكن كيف يقع ذلك؟ في البداية يجد العبد نفسه يعمل من أجل السيد، ويحقِّق للأخير الإشباع الذي يبغيه؛ إذ تتمثَّل دافعية العبد للعمل هنا في الخوف من السيد. لكن مع تطوُّر التاريخ، يطوِّر العبد من قدرته على أداء العمل بدوافع تضفي على العمل قيمةً، كالإحساس بالمسؤولية. ومع نشوء هذه الدوافع يدرك العبد أنه ليس مجرَّد أداة للسيد؛ بل إنسان حقيقي. ويتقدَّم ويتطور أكثر فأكثر عندما يدرك أنه قادر على العمل الإبداعي الذي يؤدي به إلى اختراع التقنية التي تتيح له تغيير العالم الخارجي. تمكِّنه هذه الخبرة من تصوُّر مجتمع يتغلَّب فيه على خوفه من السيد، ويطالب بحريته. لكن نظرًا لأن العبد ما زال مقيدًا بسيده، فهو لم يتحرَّر بعدُ. ومن ثَمَّ، فهو في مرحلة لا يمكنه فيها

---

(١٣) Ibid., p. 147. Also, Taylor, *Hegel*, p. 153.

(١٤) Fukuyama, *The End of History*, pp.192-93. Also, Taylor, *Hegel*, p. 154.

(١٥) Fukuyama, *The End of History*, pp.193-194. Also, Taylor, *Hegel*, p. 15.

إلا أن يتوق إلى الحرية، ويتصور كيف ستكون الحياة عندما ينالها[16].

هنا يطور العبد فلسفةً تخاطب رغبته في الحرية، ومن أهم هذه الفلسفات المسيحية. فالمسيحية في نظر هيغل طريقة للتفكير تؤدي في النهاية إلى بناء مجتمعٍ مدنيٍّ، يقوم على فكرة توفير الحرية للجميع. لكن كيف يحدث هذا؟ تقوم المسيحية على رؤية مفادها أن جميع الناس لديهم المقدرة على القيام باختياراتٍ أخلاقية، ومن ثَمَّ الحرية هي أن تكون في وضع يمكِّنك من اختيار الأخلاق دون الشر. فالأفراد بحريتهم يمكنهم جعلَ الأخلاق أساسًا لحياتهم. غير أن هذا الهدف عند المسيحي لا يمكن بلوغه على نحوٍ كاملٍ على الأرض، وإنما تحقيقه يكون في الحياة الآخرة، أو في جنَّة الربِّ. وبذلك في حين أن المسيحية تمتلك الفهم الصحيح للحرية، فإنها تخبر الناس بألَّا يتوقعوا هذه الحرية في هذه الحياة. لكن هيغل يرى أنه مع تقدُّم البشرية في التاريخ، يبزغ المجتمع المدني الذي يتيح للناس تحقيق الرؤية الأخلاقية المسيحية في **هذه** الحياة. والمجتمع المدني هنا هو وضع يتجسد فيه ماديًا البحثُ عن الحرية في إمكانية **الاعتراف المتبادل** *mutual recognition* أو الاحترام المشترك لحقوق الجميع[17]. وقد ناقش هيغل هذه الخبرة في كتابه **فلسفة الحق** الذي وصف فيه العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني.

٣ ـ المجتمع المدني:

لكن ما المجتمع المدني إذن؟ وكيف يمكن من خلاله تحقيق الاعتراف المتبادل؟ يرى هيغل أن المجتمع المدني يتمثَّل في مجالٍ مستقلٍّ من المصالح يقع خارج الدولة، ومن ثَمَّ يُتصوَّر في هيئة «ساحة حرب تتلاقى فيها المصلحة الفردية لكل شخصٍ بمصالح الآخرين كلهم». ووفقًا لوجهة النظر هذه، فإن المجتمع المدني يمثِّل مجالًا من الحياة يعادي الدولة والتزامها بالترويج لتصورٍ أو «رؤية أرقى» للصالح العام[18]. وتشير خبرة المجتمع المدني في هذه الرؤية إلى وضعٍ يسعى الأفراد وراء مصالحهم

(١٦) Fukuyama, *The End of History*, pp. 194-95.

(١٧) Ibid., pp. 196-98.

(١٨) Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, p. 189, Para. 289.

الذاتية، وغالبًا دون اعتبار للالتزامات والواجبات التي تشكّل أهمية أساسية في حماية الحقوق الواجب منحها للجميع. وعلى الدولة بدورها أن تعمل على التغلّب على تلك الخصائص التدميرية التي تكتنف نزعات المصلحة الذاتية، وذلك بغرض تحقيق مناخ للفضيلة المدنية، وما يصاحبه من تدعيمٍ للصالح العام متضمنًا احترام حقوقً الآخرين.

لكن ما خصائص الحياة الحديثة التي تحوّل المجتمع المدني إلى «ساحة حرب» من المصالح المتعاركة؟ وكيف يتجاوز المجتمع المدني هذا الوضع لخلق مجتمعٍ يتحقّق فيه الاحترام المتبادل للحقوق؟ نناقش الجزئية الأولى من هذا السؤال في الفقرات التالية، أما الجزئية التي سنناقش فيها أدوار الشركات والدولة فستكون ردًا على الجزء الثاني من السؤال.

بادئ ذي بدء، الناس هم عمّال، ومستهلكو منتجات عمالٍ آخرين. ولنركّز على البُعْد الأخير أولًا. فعلى خلاف ماركس الذي سنأتي إلى مناقشته لاحقًا، رأى هيغل أن صفة الأفراد الرئيسة في المجتمع المدني ليست في كونهم سلعًا تُباع وتُشترى من قِبل أناسٍ أكثر قوةً، ممَّن يسعون إلى استغلال قوة عمل الأضعف منهم؛ بل على العكس نجد الأفراد عنده مدفوعين لخلق تنوُّع من الحاجات الجديدة يسعون لإشباعها واحدة تلو الأخرى بشراء السلع.

فلماذا تتكاثر الحاجات؟ لأن الناس ـ كما يقول هيغل ـ يتمسكون بـ«مطلب مساواة الإشباع مع الآخرين». فبتقليدهم بعضهم بعضًا في الاستهلاك، نجدهم يخلقون شعورًا بالمساواة فيما بينهم. كما أنه وفي السياق نفسه، حيث يبدي كلُّ فردٍ رغباتٍ مشابهةً في استهلاك السلع، دائمًا ما تكون هناك حاجة إلى الاختلاف عن الآخرين؛ حاجة إلى التميُّز يبدونها في سعيهم لامتلاك سلع أو منافع متميزة. ومن ثمَّ، تأخذ الحاجات في اتساعٍ متواصلٍ مصحوبٍ بتطور الشهوات التي يجب إشباعها بخلق وتطوير منتجاتٍ جديدة[١٩]. وفي مناقشته لتكاثر الحاجات، كان في ذهن هيغل لا محالة الوضع السوقي الحديث، حيث يأمل الناس في امتلاك ما يكفي من مالٍ لإشباع رغباتهم، وفي خلق طرق لإشباع رغبات الآخرين الكثيرة لأجل

(١٩) Ibid., pp. 127-28, Para. 193.

كسب المال. ومراكز التسوق الأمريكية، التي تزخر بعلاماتٍ تجارية وأنماطٍ متنوِّعة من المنتجات، ترمز لما يقصده هيغل.

هكذا، فإن تلبية الحاجات لا يمكن أن تتأتَّى إلا من خلال **العمل**، الذي ينتج السلع التي يستهلكها ويشبع بذلك الحاجات الأساسية[٢٠]. والعمل الذي يؤديه كلٌّ شخصٍ هو جزءٌ من عملية أكبر أو تقسيم أوسع للعمل؛ وهو نظام يتيح لوظيفةً كل عاملٍ أن تكون «أقل تعقيدًا»، ومن ثمَّ تكون مهامُّه أسهلَ في الأداء. وبفضلِ هذه الأمر يزداد الإنتاج الكلي للعمال. وهنا يجد الأفراد أنفسهم في علاقاتٍ تتصف بالاعتماد المتبادل بعضهم على بعض؛ إذ يساهم كلٌّ في مهمَّةٍ أكبر لإنتاج السلع المتنوِّعة بأفضل فعالية ممكنة في سبيل إشباع الحاجات المختلفة لدى أعضاء المجتمع. وتقسيم العمل بالنسبة إلى هيغل يرمز «في كل مكانٍ إلى وجود اعتمادٍ متبادلٍ بين الجميع، وإلى علاقتهم المتبادلة في إشباع حاجات الآخرين»[٢١]. كما أنه وبمضي الوقت، بعد أن يصير العمل أكثر تحديدًا في ضوء تقسيم العمل، يصبح العمل أكثر آليةً وروتينيةً بحيث يمكن وقتها إحلال الماكينات محلَّ الإنسان[٢٢].

وسنجد أن ما تقوم عليه بيئة الاستهلاك والعمل السوقية كلها هو المجتمع المدني المبنيّ على تقسيماتٍ طبقية. فهناك طبقة زراعية، وطبقة تجارية، وطبقة من الموظفين المدنيين. تتكوَّن الطبقة الزراعية من مُلَّاك الأراضي ممَّن تأتي دخولهم من أعمال الفلاحة، ويكْمُن تماسكهم الطبقي في كل ما من شأنه ضمان استقلالهم في المجتمع، لا سيما الأهمية الاجتماعية والمكانة البارزة التي يمنحها المجتمع لعائلاتٍ بعينها وما يحوزونه من ملكياتٍ خاصَّة. أما الطبقة التجارية، فهي تشكِّل نظام العمل الذي ينتج ما يشبع حاجات الناس من منافع وسلع. وتضمُّ هذه الطبقة عمَّال الإنتاج الضخم والحِرفيين ممَّن يعملون في النظام الذي شيَّده رجال الأعمال المهتمون بإنتاج السلع، وكذلك تضمُّ رجال الأعمال من نمط المنخرطين في مجال التبادل وتجارة المواد المصنَّعة. من الطبيعي هنا أن تكون هذه الطبقة

(٢٠) Ibid., pp. 128-29, Para. 196.
(٢١) Ibid., p. 129, Para. 198.
(٢٢) Ibid., p. 129, Para. 198.

مهتمةً بخلق طرقٍ لجعل الربح المالي هدفًا رئيسًا لعملهم. أما طبقة المثقفين، من الموظفين المدنيين من الطبقة الوسطى، فإنها تشكِّل البيروقراطية التنفيذية التي تتلخَّص مهمتها الرئيسة في تنفيذ القانون بعدلٍ وموضوعية، وهي في هذا يطلق عليها «الطبقة العامة»؛ لأن أبناءها يُفترض بهم أن يكونوا منزهين عن المصلحة الذاتية(٢٣).

يتَّسم المجتمع المدني في هذا السياق بعددٍ من العوامل؛ من بينها حاجة الأفراد لكسب العيش، وتطلُّعهم إلى امتلاك الموارد التي يمكنهم بها تحقيق رغباتهم والوصول إلى أفضل تنظيم للعمل وبناءٍ طبقيٍّ للمجتمع. تزجُّ كل هذه العوامل بالمجتمع المدني إلى وضعٍ يتَّسم بصراع المصالح، دونما أي اعتبار للصالح العام(٢٤). فكيف يتمُّ تجاوز هذه المصالح المتصارعة، بحيث لا تكون مصالح طبقة واحدة فقط ـ ولنقل الطبقة التجارية ـ هي المهيمنة، نافيةً بذلك أي أهمية لحاجات الطبقات الأخرى في المجتمع؟ لإنجاز هذا الهدف ينتقل هيغل إلى مناقشة **النقابات** *corporations*(٢٥).

---

(٢٣) Ibid., pp. 131-32, Para. 203-05.

(٢٤) حين أنشأ هيغل الدولة ـ الوظيفة كمرجع أعلى للتقرير وعقل فعَّال، وحين وصف المجتمع المدني كحقلٍ للصراع من أجل الربح، وحين عرضَ الملكية والعمل كمقوماتٍ محتومة في المسار التاريخي، وحين وعد مستقبلاً بالإشباع الشامل كمحصلة لـ«عالمية» الدولة الموظفة؛ لم يقم سوى بتخدير الوضع الواقعي. فقد وضع المجتمعات التي استولت فيها أقلية من السكان ـ البرجوازية الصناعية والتجارية والملَّاك العقاريون ـ على مقدرات الدولة وسلطانها للحفاظ على استغلالها الاقتصادي وهيمنتها السياسية، ونسي أن الفئات القائدة سياسيًّا في بروسيا كما في فرنسا والمملكة المتحدة أبعدُ ما تكون عن أي انفصالٍ عن المجتمع المدني، وأنها تحتلُّ فيه مكانةً مهيمنة، وأن قراراتها التي تزعم اتخاذها وفقًا للمصلحة العامة إنما تفيد في تعزيز سلطتها. وبذلك لم يَرَ أن نشاط المجتمع كما تصوره يلزم الصناعيين والملَّاك العقاريين بالسعي وراء الربح الأقصى وبممارسة عنفٍ متزايدٍ دائمًا وأبدًا ضد شغيلة المدن والأرياف. من تحليل لنقد ماركس لفلسفة الحق الهيغلية. للمزيد، انظر: فرانسوا شاتيل، «تاريخ الأفكار السياسية»، وآخرون، ترجمة خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربي، ١٩٨٤م. [المترجم]

(٢٥) Ibid., pp. 152-55, Para. 150-56.

نقول: الترجمة الصحيحة للمصطلح هنا هي النقابات وليس المؤسسات الضخمة الحديثة، وقد استندنا في هذا إلى المقابل الألماني، وأيضًا اعتمدنا على مصدر ثقة يتمثَّل فيما ورد على لسان ماركس في حديثه عن أن البنية الإقطاعية للملكية العقارية (في ألمانيا) يقابلها في المدن الملكية النقابية التي هي تنظيم إقطاعي للحرف. فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسة في عمل كل فرد: إن ضرورة الاتحاد ضد النبالة النهَّابة المتحدة والحاجة إلى أسواقٍ مغطاة مشتركة في وقتٍ كان الصناعي فيه تاجرًا أيضًا، والمنافسة المتعاظمة للأقنان الذين كانوا يهربون بأعدادٍ كبيرة نحو المدن المزدهرة، والبنية الإقطاعية =

تتكوَّن النقابات من تنظيماتٍ تضمُّ العمَّال ورجال الأعمال، وتقوم على إنجاز هدفٍ إنتاجيٍّ في المجتمع. وفي هذا الإطار تؤدي كل نقابة نمطًا مهمًّا من العمل يُعَدُّ ضروريًا لصالح المجتمع، علاوة على أن كل نقابة من شأنها - كما يقول هيغل - أن «تعتني بمصالحها الخاصَّة في إطار مجالها الخاصِّ»[٢٦]. ومن ثمَّ، قد توجد مؤسساتٌ لأنماطٍ متنوِّعة من الأنشطة المنتجة، لنقل مثلًا - بالاستعانة بأمثلة معاصرة - كصناعة الصلب أو الأجهزة الكهربائية. وكل من هذه النقابات لا بدَّ أن تحتكر التحكُّم في إنتاج المنتجات المرتبطة بمجال نشاطها الخاص. ثم قد تتنافس هذه النقابات بعضها مع بعض في مجالاتها الخاصَّة. فعلى سبيل المثال، قد تتصارع مصالح نقابة الأجهزة الكهربائية مع نقابات صناعة الصلب، عندما تسعى الأولى إلى تخفيض سعر الصلب بما يمكِّنُها من تصنيع أجهزة كهربية بتكلفةٍ أقلَّ. لكن لأن النقابات - كما يقول هيغل - تخضع «لمراقبة السلطة العامة» فإن نشاطها ستنظِّمه الدولة[٢٧]. ومن ثمَّ، فإن الصراعات يمكن تسويتها والتوسُّط فيها باسم الرفاه العام للمجتمع ككلٍّ. وبناءً على هذه الإمكانية، ستتولى الدولة - ضمن مهامها الرئيسة - مهمَّة التنسيق بين أنشطة النقابات، بحيث يمكن لكلٍّ منها إلى جانب إسهامها في مصلحتها الخاصَّةِ أن تساهم أيضًا في الصالح العام.

ويتمثَّل جزء من ذلك الصالح العام في أن تمدَّ تلك النقابات الناس بفرصة عملٍ مفيدة ومنتجة. ففي النقابة التي تصبح «البيت الثاني» للفرد، يتلقَّى المرء التدريب المطلوب لتعلُّم المهارة التي سيؤديها، علاوة على وضعه تحت متابعة تجعله دائمًا يحافظ على مستوى مرتفع من الكفاءة. فضلًا عن ذلك، وفي مقابل العمل، يُمنح كلُّ شخصٍ مستوىً لائقًا من المعيشة ويحصل الفرد أيضًا - عندما يكون عضوًا ملتزمًا في النقابة - على اعترافٍ عامٍّ في نظر العالم، أو كما يسميه هيغل على دليلٍ على كونه «شخصًا ما»، وأنه «ينتمي إلى كيان كليٍّ يُعَدُّ في حدِّ ذاته وحدةً عضويةً من

= للبلاد بمجموعها؛ قد ولدت جميعًا النقابات الحرفية Corporations. انظر: كارل ماركس، فريدريك انجلز؛ الأيديولوجية الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٨م. [المترجم]

(٢٦) Ibid., p. 152, Para. 252. Also, p. 152, para 250-51.

(٢٧) Ibid., p. 152, para. 252, 251.

المجتمع كله»[٢٨].

والواضح أن سعي المرء لنيل الاعتراف يتضمَّن أنه ما لم يكن الفرد قادرًا على أداء العمل بصورة جيدة، ومن ثمَّ يصبح عضوًا ملتزمًا في نقابة، قد لا يتاح له حتى مجرَّد الاستمتاع بكامل الحقوق المكفولة للجميع. «فمن دون أن يكون عضوًا في نقابة مرخصة... يصبح المرء بلا مكانة أو كرامة، ويختزل انعزالُه كلَّ عمله في مجرَّد البحث عن مصلحة ذاته، ويصبح معاشه وإشباعه غير مضمونين»[٢٩]. وعلى الرغم من أن هيغل لا يدفع هنا بأن الشخص غير العضو في نقابة لا بدَّ أن تُنتزع حقوقه، فإنه يبدو أنه يشير إلى أنه أيًا كانت الحقوق التي يمتلكها الفرد، فستكون أقلَّ قيمةً من تلك الحقوق التي يمتلكها شخصٌ يتمتَّع بعضوية كاملة في نقابة.

بناءً على هذه الرؤية، فإن من يتمتعون بتقديرٍ رفيعٍ في مهنة معينة، لا بدَّ سيتمتَّعون باحترامٍ يفوق الاحترام الذي يتمتَّع به شخصٌ بلا عملٍ، أو ذلك الذي ندعوه وهيغل بـ«عمَّال المياومة»؛ أولئك الذين يعملون عملًا مؤقتًا في مقابل من يعملون بوظيفة دائمة في مجال ما[٣٠]. نعم، إن عمال المياومة سيتمتَّعون بالحقوق نفسها المكفولة للآخرين؛ ولكن بسبب وضعهم الأقل شأنًا في المجتمع، فلن تمنحهم تلك الحقوق سوى دفعٍ هزيلٍ نحو الحصول على ما تضمنه هذه الحقوق بالفعل. فعامل المياومة قد يكون قادرًا على ممارسة الحقِّ في حرية التعبير، لكن من سيستمع له؟ قد يكون له الحقُّ في الحصول على رعاية صحيَّة، لكن هل ستكون بالجودة نفسها المقدَّمة للأعضاء الأعلى مكانةً في المجتمع؟ وهكذا دواليك.

وكذلك يتبدَّى في تناول هيغل للفقراء هذا الفشل المحتمل في توفير قيمة كاملة لحقوق جميع من يقعون خارج حيز النقابات. فهو يرى أن الاقتصاد المزدهر يضمن وظائفَ لأكثر من يتمتَّعون بمهاراتٍ مطلوبة لدى المجتمع. لكن في الوقت نفسه لن تكون هناك وظائفُ لمن لا يتمتَّعون

---

(٢٨) Ibid., p. 153, Para. 253, 252.

(٢٩) Ibid., p. 153, Para. 253.

(٣٠) Ibid., p. 153, Para. 252.

بالمهارات اللازمة[٣١]. ولذلك، سيكون هناك «قطاع عريض من الناس سيتخلفون عن مستوى العيش الأساسي». فما المطلوب فعله حيالهم؟ لم ينادِ هيغل بحصول الفقراء على مصروفاتٍ مالية، سواء من الأثرياء أو من المؤسسات الخيرية؛ لأن هذا سيثبط عزيمتهم على العمل. ومن ثمَّ، لن يتمكَّنوا - في غياب العمل - من التمتُّع بما يمثِّل عند هيغل المبدأ الأساسيَّ للمجتمع المدني، ألَا وهو الشعور باحترام الذات والاستقلالية[٣٢].

وأخيرًا، لم يَرَ هيغل أنه لزامًا على الدولة أن تخلق عملًا للمتعطلين؛ لأن هذا من شأنه أن يسبِّب تضخمًا «في حجم الإنتاج» سيسفر عن زيادةٍ في السلع تفوق قدرة المجتمع الفعلية على الشراء. ولا يسبِّب ذلك الوضع إلا بطالة متنامية؛ إذ سيُستَغنى عن العديد من العاملين لضعف الطلب. وهذا ما يستتبع عند هيغل القولَ بأن المجتمع المدني القائم على السوق الحرة غالبًا ما يكون عاجزًا عن حماية الناس من الوقوع في براثن الفقر، ومن أن يصبحوا جزءًا من «الرعاع» أو ممَّن لا يقيمون وزنًا - بسبب فقرهم - لأيٍّ من القيم الأخلاقية الأساسية، كالصواب والخطأ واحترام الذات[٣٣]. وهنا تدخل دولة هيغل المجتمع المدني وتنظِّم الصراعات فيما يتعلَّق بالعمل والطبقة والاستهلاك. لكن من غير الواضح إطلاقًا إذا كان ينبغي للدولة أن تكون معنيَّةً بحماية مصالح الفقراء واحتياجاتهم.

٤ - الدولة والفضيلة المدنية:

بناءً على ذلك، تعلو الدولة عند هيغل[٣٤] فوق المصالح الخاصَّة التي

(٣١) Ibid., pp. 149-50, Para. 243. Also, p. 153, Para. 253, and p. 153, Para. 252.

(٣٢) Ibid., p. 150, Para. 244-45.

(٣٣) Ibid., p. 150, Para. 244-45.

(٣٤) الدولة الهيغلية هي الاتحاد الوثيق والكامل بين الفردية L'individualisme والشمول L'universalisme. فيجب على الدولة ألَّا تفرض قطُّ على المواطنين شيئًا من شأنه أن يمسَّ بعض الذوات 'ivdiridualile. ومن جهة أخرى، يجب على المواطنين ألَّا يطلبوا أو ينتظروا من الدولة شيئًا يكون قابلاً لأن يجعلهم خارج قانون الطبيعة الإنسانية. في الدولة تتجه إرادة كل إنسان إلى الشمول بمعنى إلى اللانهائي، وفي الدولة وبواسطتها تكون الحرية أخيرًا مطلقةً بصفةٍ حقيقية. ففي القديم كانت الدولة تظلم الفرد؛ ولذلك لم يكن مخلصًا وإنما كان مزوِّرًا أو كاذبًا. أما حاليًّا، فعلى العكس يوجد فلاسفة يتركون كل مواطن لمغامرات إرادته، ويتركون الدولة تتكوَّن عن طريق الاتفاق التلقائي بين الإرادات الفردية، وهؤلاء أيضًا يحدثون بلبلةً في الدولة عن طريق الخلط بين الفردية الكاملة والشمول =

تصنع المجتمع المدني، وتوفِّر قاعدةً لانتقال المجتمع نحو مفهومٍ من الرفاهة العامة. لكن يجدر بنا أن نُذكِّر مرةً أخرى أنه لا يجب الخلط عنْد هيغل بين الدولة و«المجتمع المدني». ففي هذا الأخير، يُبدي الناس مصالحَ خاصَّة، تعبِّر كلُّ مصلحة عن تصوُّر صاحبها عن الحرية الشخصية. وإذا عرَّف الناس أنفسهم تعريفًا مانعًا بناءً على مصالحهم باعتبارهم أعضاءً في المجتمع المدني، فمن شأنهم إذن أن يفكِّروا في أن عضويتهم في الدولة مسألة «اختيارية» تقوم في جانبٍ كبيرٍ منها على مدى دعم الدولة لمصالحهم الخاصَّة. بيد أن كلَّ شخصٍ ـ حسب هيغل ـ مقدَّر عليه ـ بصفته جزءًا مما يعنيه التمتُّع بحياة مدنية كاملة ـ أن يعيش حياته بما يتفق مع مفاهيم للالتزام تتَّسم بفاعليةٍ وإلزامٍ شاملٍ. ومن ثمَّ، فالدولة التي تجسِّد تلك الالتزامات ليست اختياريةً؛ بل حقيقة لازمة لأية حياة إنسانية مزدهرة(٣٥).

ومن ثمَّ، لم يؤسس هيغل سلطةَ الدولة على مفهوم موافقة المصالح المختلفة في المجتمع على قبول هذه السلطة. بل تستند إلى إدراك أن هناك حقيقةً عقليةً مستقلةً عن المصالح المتنوِّعة في المجتمع، وأن الدولة توجد باعتبارها هيئةً مستقلةً بذاتها في علاقتها بهذه المصالح، وبغرضٍ واحدٍ هو إعلاء هذه الحقيقة(٣٦).

فرؤية هيغل للدولة تختلف اختلافًا دالًا عن كل من درسناهم حتى الآن. فهي عند جون لوك، ولكونها تنشأ عن موافقة المواطنين، تمثِّل المصالح المختلفة في المجتمع. فبالنسبة إلى لوك، وبطريقةٍ لا تختلف كثيرًا عن بنديكت سبينوزا، لا يمكن خلق دولة منفصلة ومتميزة عن المجتمع؛ نظرًا لأن الدولة باعتبارها ممثلةً للأغلبية تُعَدُّ تجسيدًا للمصالح المختلفة التي تشكِّل المجتمع. ودولة كانط قريبة من دولة لوك؛ إذ تقوم على الحاجة إلى

= الكامل. إذن، مهما كان الأصل التاريخي للدول، ومهما كان الشكل الذي اتفق عليه الناس في الدولة؛ فجوهر الدولة يكون إلٰهيًا. والحقيقة أنه لمَّا كان للحرية أن تصير في الدولة مطلقةً ولانهائية لازمًا أن تكون الدولة إلٰهية du staat ist goe it licher Wille، إن حكم الله وشرعه في العالم لتكون الدولة Es ist der gang gottes inderwett class der staat ist. انظر: جذور الاشتراكية الألمانية، جان جوريس Jean Jaures، ترجمة فوزي عبد الحميد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م. [المترجم]

(٣٥) Ibid., p. 156, Para. 258.

(٣٦) Ibid., p. 157, Para. 258.

تدعيم المصالح الأساسية للمجتمع، حتى مع توقعها أن تتناول هذه المصالحُ القضايا من منظور العقل العام.

أما هوبز، فسيبدو وكأنه يعرِّف الدولة باعتبارها تشتمل على جوانب من رؤيتي لوك وهيغل. فمثله مثل لوك، تنشأ الدولة لديه من الموافقة، ومن ثَمَّ يجب عليها دفع مصالح المجتمع إلى الأمام. لكن في رأي هوبز، وبسبب أن إحدى المصالح التي يريد الناس الدفع بها في المجتمع، تتمثَّل في الحاجة إلى دولةٍ متحدة وقوية ولا يُفصل فيها بين السلطات. وهو نوع الدولة المطلوب للتعالي على المصالح المتنافسة لحلِّ النزاعات وحفظ الحقوق. لذلك، قدَّم لنا دولةً يمكنها الوقوف على مسافةٍ من هذه المصالح، والاستقلال عنها بغرض تحقيق الاستقرار. ومن ثَمَّ، تُخلع على دولة هوبز صفة هيغلية، ويصير هوبز - بخلاف لوك وكانط - الأكثر احتمالًا لقبول فصل هيغل للدولة عن «المجتمع المدني».

وأخيرًا، كان لروسُّو ألَّا يقبل فصل هيغل للدولة عن المجتمع. فالدولة بمقاصدها وأهدافها مرتبطةٌ دائمًا بتصوُّر المواطنين عن الصالح العام. لكن من ناحية أخرى، يتفق روسُّو مع هيغل في عدم الرغبة في مجتمع لا تملؤه سوى طبقاتٍ مختلفة توجِّهها المصلحة الخاصَّة؛ ممَّن لا يولون - إن فعلوا - سوى قليلٍ من الاهتمام بالصالح العام. لكن إن لم يكن من الممكن تحقيق إرادة عامة في المجتمع من بين المصالح المختلفة، فربما كان روسُّو سيحبذ فصل هيغل للدولة عن المجتمع المدني، في سبيل تحديد الإرادة العامة ثم فرضها على مجتمعٍ عنيدٍ يتنازع على المصلحة.

إذن، من منهم يحالفه الصواب في هذه الأمور؛ هيغل أم الآخرون؟ يبدو عمومًا أن الدولة في المجتمع المدني تحتوي على عناصر من كل هذه الرؤى، وتتعايش كلٌّ منها مع الأخرى. وفي هذه الحالة، لا تتحدَّد الدولة في المجتمع المدني في ضوء المنظور الهيغلي على وجه الحصر، ولا منظور لوك فحسب. إذ إنه لا شكَّ في المقام الأول في أن الدولة تُعَدُّ إلى حدٍّ ما نتاجًا للمصالح المختلفة التي تشكِّل المجتمع الذي تبسط عليه سلطتها. فمن غير الممكن فصل الدولة كليةً عن حيِّز المجتمع المدني، كما حاول هيغل أن يفعل. لكنها - من ناحية أخرى - يجب أن تمارس سلطاتٍ مستقلةً في

الحكم، بالأصالة عن مبادئ حيوية ومهمَّة في أصلها ويدعمها العاقلون. وبهذا الدور يجب على الدولة أن تنفصل في بعض الأحيان عن المجتمع بالشكل الذي وصفه كلٌّ من هوبز وهيغل. وحتى عند جون لوك، على الدولة أن تكون حَكَمًا محايدًا بين المصالح المتصارعة، وكل هذا باسم حماية حقوق جميع المواطنين.

بالعودة إلى رؤية هيغل عن الدولة، نجد أن الدولة عندما تكون قادرةً على منح مفهوم للرفاه العام، يتحوَّل المجتمع المدني آنذاك من وسطٍ يتألَّف من مصالح متصارعة، إلى وضع تكون الطبقات المختلفة فيه قادرةً على التعاون من أجل تحقيق مصالح مشتركة على المدى البعيد. وفي هذا السياق، توقَّع هيغل مشاركة جميع أعضاء المجتمع في الرفاه العام، ومن ثَمَّ بدلًا من أن يظلوا أسرى المصالح المتصارعة، سيتسنَى لهم الاندماج في مجتمعٍ يعمل من أجل أهدافٍ واحدة. ويرى هيغل أنه حتى في وجود مصالحٍ خاصَّة للأفراد، فإنهم قادرون ـ برغم ذلك ـ على اعتبار أنفسهم أعضاءً مساهمين في المجتمع.

كيف رتبت دولة هيغل لإنجاز هذا الهدف؟ إن الدولة الحديثة تستند إلى **دستورها** *Constitution* الذي يتألَّف من المبادئ الأساسية العقلية والشاملة، التي تحدِّد طبيعة الدولة والمؤسسات التي تقف على تنفيذ هذه المبادئ[٣٧]. وهذا يعني: أن المبادئ التي تسير الدولة على هديها ليست نتاجًا لاتفاقٍ اجتماعيٍّ عامٍّ بين طبقاتٍ مختلفة، أكثر من كونها إفصاحًا عن الحقائق الشاملة للعقل التي يجب اتباعها دائمًا. وسنتطرق أولًا فيما يلي لمناقشة المبادئ الرئيسة التي تستند إليها الدولة.

تلتزم الدولة الحديثة عمومًا بتأمين الحقوق الأساسية لكل فرد، تلك الحقوق التي تساعد على تأمين حرية الشخص في القيام بخياراته الأساسية حيال ما يرتضيه من طريقة لحياته. لكن هذه الحقوق لا بدَّ أن تُرى في الوقت ذاته داخل سياقٍ يُحتِّم على الأفراد الاعتراف بواجباتٍ أساسية يجب على الجميع دعمها شرطًا لتأمين الحقوق لكافة المواطنين. ومن ثَمَّ، تكون

(٣٧) Ibid., p. 174, Para. 272.

الحقوق والواجبات مرتبطةً بعضها ببعض «متَّحدة في علاقة واحدة»[٣٨]. فالأفراد لديهم مصالح خاصَّة يستخدمون لمراعاتها ما يتمتَّعون به من حقوق، لكنهم في ذلك عليهم أن يتمسكوا بجميع المعايير المرتبطة بالواجبات التي تعتبر ملزمةً ـ بشكلٍ شاملٍ ـ لجميع المواطنين. لأن الفرد في واقع الأمر يدرك أنه بتأديته واجباته خلال سعيه لمصالحه، إنما يصبح عضوًا ملتزمًا بواجبات المجتمع، ومتمتعًا بحماية حقوقه كاملةً. هنا يقول هيغل: «إن الفرد **المنعزل** *isolated* يظلُّ قابعًا في حالة خضوعٍ فيما يتعلَّق بواجباته؛ لكن عضو **المجتمع المدني** *civil society* يجد في أدائه لواجباته نحو هذا المجتمع حمايةً لشخصه وأملاكه، واعتناءً برفاهيته الخاصَّة، وإشباعًا لأعماق وجوده ووعيه وشعوره بانتمائه إلى الكل. وأنه بقدر إتمامه لواجباته كاملةً عن طريق أداء مهامه وخدماته **للدولة** بقدر ما يتمتَّع بتدعيمٍ وحفظٍ»[٣٩].

أما عن مؤسسات الدولة التي تقوم بحماية الحقوق والواجبات، فإنها تنتظم في ثلاثة أقسام[٤٠]: الملك، والهيئة التنفيذية، والهيئة التشريعية[٤١]. يعتلي **الملك** قمَّة الدولة عند هيغل. فهو يؤمن بأن المَلكية الدستورية هي «إنجاز العالم الحديث»[٤٢]. ويرمز الملك هنا لالتزام الدولة بكلٍّ من مبادئها الأساسية، ومؤسساتها التي يمكن أن تقوم بتنفيذها على أكمل وجه. وبالطبع، فإن فكرة المَلكية كما ترد هنا ليست ملكيةً مطلقة، فالواضح بالفعل أن الملك يُرى هنا مشاركًا في مسؤولية الحكم مع الآخرين. ومناقشة هيغل للعلاقة بين الملك والعناصر الأخرى للحكومة تساعدنا في تبيُّن الكيفية التي ستأخذ بها هذه المسؤولية المشتركة مكانها على أرض الواقع. والطريقة التي يتفادى بها هيغل الوقوع في الاستبداد الملكي مسألةٌ مهمَّة للدولة الملتزمة بتأمين الحقوق الأساسية للجميع، كدولة هيغل. وتتضاعف أهمية هذه

---

(٣٨) Ibid., p. 161, Para. 261.

(٣٩) Ibid., p. 162, Para. 261. Italics in text.

(٤٠) في تأكيده على حالة الدولة الواحدة التي لا تقبل فصلاً، تمامًا مثل أعضاء الجسم، نجده يسمِّي مجموع السلطات باسم الحكومة Regierung؛ أي: نظام الحكم، وباسم الهيئة الحاكمة وفي وقتٍ معيَّن باسم «السلطة الحاكمة الخاصَّة Besondere Regierungs». [المترجم]

(٤١) Ibid., p. 176, Para. 273.

(٤٢) Ibid., p. 176, Para. 272.

المسألة مع حقيقة كون الملك مَنصبًا وراثيًا وليس انتخابيًّا[٤٣].

إن الملك عند هيغل مسؤولٌ عن المبادرة بإطلاق حوار سياسيّ، أو ما أشرنا إليه سابقًا في مناقشة كانط باعتباره صورةً من صور **العقل العام**. فما هدف العقل العام عند هيغل؟ يشمل التفكير العام الاعتداد بجميع وجهات النظر المتعلِّقة بالقضايا المختلفة، وذلك على أمل تحقيق اتفاقٍ بصددها يكرس التزامًا اجتماعيًا بالمبادئ الشاملة للدستور، ولا سيما الحاجة إلى حماية حقوق الجميع، مع توضيح الواجبات المرتبطة بهذا المسعى.

ومن ثمَّ، فالملك الذي «ترجع إليه القرارات النهائية»[٤٤] يقضي بأن تكون كلُّ السياسات في صالح المبادئ الأساسية للدستور، ولا تنتهكها بأي حالٍ من الأحوال. ولهذا نراه يقرُّ بإدراج السياسات المعيَّنة دائمًا تحت «الكلي *universal*». وهو ما يعني: أن الملك ومجلسه يمكنهم إطلاق مناقشاتٍ حول السياسات، وتقديم اقتراحاتٍ حول «شؤون الدولة الجارية أو النصوص القانونية المطلوبة لتلبية الحاجات القائمة»[٤٥]. وسيأخذ الملك في اعتباره حاجات المجتمع، وحالة القانون الموجود في علاقته بهذه الحاجات. كما سيقترح مبادراتٍ سياسيةً بعينها، يجب أن يضعها المجتمع في الاعتبار. وفي كل ذلك، تتمثَّل نيَّة الملك في أن يُذكِّر أعضاء المجتمع بأن أفكارهم حول قضيةٍ معيَّنة يجب أن تراعي ألَّا تتجاوز التصورات الخاصَّة عن المصلحة الحلولَ التي تنطلق من المبادئ العامَّة للدستور وتجسِّدها.

أما عن قرارات الملك، فسوف تنفِّذها الهيئة التنفيذية في الحكومة التي تشمل القضاء والشرطة وطبقة الموظفين المدنيين. وتلك الأخيرة التي تنتمي إلى الطبقة الوسطى، تشرف ـ كما سنرى ـ على أنشطة النقابات لضمان تنفيذ هذه الأخيرة لأهدافها بما يتفق مع المبادئ العامة التي أرساها الدستور ويحفظها الملك. ووظيفة الهيئة التنفيذية «أن تجعل المصلحة الكليَّة [مفهوم الصالح العام] فوق أهداف المجتمع المدني الخاصَّة»[٤٦]. وكذلك تحمل

(٤٣) Ibid., p. 185, Para. 281.

(٤٤) Ibid., p. 195, Para. 300.

(٤٥) Ibid., p. 187, Para. 283.

(٤٦) Ibid., pp. 188-89 Para. 287. Also p. 189, Para. 289, p. 193, Para. 297.

الهيئة التنفيذية مهمَّة ضمان التحقُّق الدائم للغرض الرئيس للملك، المتمثِّل في الالتزام بتعزيز الحقوق والواجبات الأساسية نفسها. وتوحي الطريقة التي يصف بها هيغل الهيئة التنفيذية بأنها جناح أو فرع من العرش، ملزم في ممارسة أنشطته دومًا بتعزيز المبادئ الأساسية التي يجسدها ويرمز لها الملك بالنسبة إلى الأمَّة. وقد ذكر هيغل بالفعل أن «العناصر الرئيسة» للجهة التنفيذية، وهم الموظفون المدنيون الذين يشرفون على النقابات والاستشاريون الذين يقدِّمون المشورة والنُّصح عن كيفية تنفيذ أو تفسير السياسات لتجسِّد الالتزام بتأمين الحقوق والواجبات الأساسية، يرفعون تقاريرهم إلى موظفي الهيئة التنفيذية الأعلى ممَّن «يتواصلون مباشرة مع الملك»[٤٧].

وفيما تبقَّى لنا في هذه الجزئية، نودُّ أن نناقش رؤية هيغل عن «العقل العام»، الذي يُمارسه الملك والسلطة التشريعية معًا إلى حدٍّ كبير. وحتى نصور كيف يحقِّق التفكير العام اتفاقًا عقلانيًا، سنستخدم مثال الرعاية الصحيَّة. فقد يقترح الملك ـ بعد أن يراجع مع مجلسه حاجات المجتمع وما فيه من قوانين تتعلَّق بتلك الحاجات ـ احتياج الدولة إلى وضع سياسة للرعاية الصحيَّة. وفي مناقشة الرعاية الصحيَّة، سيقدِّم الملك حالةً من الالتزام بالحقوق المتساوية لكل ما يتصل بمجال الرعاية الصحيَّة. فعلى سبيل المثال، قد يشير بأنه بغضِّ النظر عن نوع السياسة المتبعة، فإنها يجب أولًا أن توفِّر مظلةً شاملةً لجميع المواطنين. ومن ثمَّ، سيقترح الملك ـ فور مراجعته القوانين والأعراف القائمة حول الموضوع محل النقاش ـ حدودًا معيَّنة لا يمكن تجاوزها أو تخطيها. فعلى سبيل المثال، إن كان يجب حماية حقِّ الاختيار الشخصي للأطباء بوصفه أمرًا ضروريًا، سيشير الملك إلى ضرورة تنفيذ ذلك في أي خطَّة نهائية القبول. بل إنه حتى قد يقترح خططًا تعمل على تحقيق المظلة الشاملة.

غير أن القرار الفعلي حول أفضل طريقة لتحقيق مبدأ المظلة الشاملة، يظلُّ في يد السلطة التشريعية التي تسعى في سبيل ذلك إلى بلوغ «رفاه» المواطنين و«سعادتهم»، وذلك عن طريق تحديد الحقوق الخاصَّة التي

---

(٤٧) Ibid., p. 189, Para. 289.

يفترض أن يتمتَّع بها كلُّ فردٍ فيما يتعلَّق بالسياسات موضع المناقشة، والمتمثِّلة هنا في الرعاية الصحيَّة. وفي الوقت نفسه يجب على السلطة التشريعية أن تحدِّد للمواطنين الواجبات الأساسية التي عليهم أن يلتزموا بها شرطًا لإنجاز هذه الحقوق. ويشير هيغل إلى هذه الواجبات بأنها «خدماتٌ يجب استخلاصها من الناس»، أو بمعنى آخر يشير إلى ما يجب أن يساهم به الناس ماليًّا حتى يحصلوا على الحقوق المكفولة لهم. ففي مثالنا هذا يوجد ضمن قائمة الواجبات المفروضة على المواطنين، مطلبُ دفع التكاليف اللازمة مقابل حقوق الرعاية الصحيَّة الممنوحة لهم(٤٨). وستسعى الهيئة التشريعية إلى حلِّ مسألة التكلفة بأن تسمح بالتعبير عن رؤى المجتمع المختلفة، بهدف الوصول إلى توافقٍ حول السياسة الضريبية القادرة على إنجاز مبدأ المظلة الشاملة على أكمل وجه.

لإنجاز هذه المهمَّة، فإن السلطة التشريعية التي تسمَّى أيضًا **بالطبقات** *Estates*(٤٩) تتكوَّن من مجلسين، يمثل كلٌّ منهما طبقةً مختلفةً في المجتمع المدني(٥٠). يتكوَّن المجلس الأعلى من الطبقة الزراعية، والمجلس الأدنى من النقابات. وقد آمن هيغل بأن «الطبقات تضمن الرخاء العام والحرية العامة»(٥١). وتكتسب الطبقات في السلطة التشريعية بمرور الوقت خبرةً في الحكم، وتستوعب حاجات عامَّة الناس ومشكلات الهيئة التنفيذية في حكم النقابات. والواقع أن الطبقات في السلطة التشريعية هي أكثر الجهات توقعًا «للنقد العام» من «الكثرة» قبل أن يقع، ومن ثَمَّ فهي قادرة على اقتراح سياساتٍ من شأنها درء الصراعات غير الضرورية(٥٢).

يضمُّ المجلس الأعلى أعضاءً من طبقة الزراعيين قادرين على الاحتفاظ بانفصالهم واستقلالهم، بفضل ما لديهم من ثرواتٍ لا تتأثر بصعود أو هبوط دورة الأعمال، أو «السعي إلى الربح»؛ تلك المسائل القريبة والمحببة جدًا لرجال الأعمال. والسبب الآخر لاستقلالية هذه الطبقة أنها غير مرتبطةٍ

---

(٤٨) Ibid., p. 194, Para. 299.

(٤٩) يشير مصطلح Estates تقليديًّا إلى طبقات الشعب الثلاث: النبلاء، ورجال الدين، وعامة الناس؛ لكن هيغل يستخدمه هنا بالمعنيين: الولايات، والهيئات المنظمة Stände. [المترجم]

(٥٠) Ibid., p. 203, Para. 312-13.

(٥١) Ibid., p. 196, Para. 301. Also p. 198, Para. 303.

(٥٢) Ibid., p. 196, Para. 301 and p. 197, Para. 302.

بالقاعدة المالية للدولة. ومن ثمَّ، فهي في رؤيتها أو مواقفها السياسية غير مجبرة على الاستناد لحاجتها إلى السعي إلى استحسان العامَّة أو الطبقة التنفيذية(٥٣). وكذلك تصور هيغل أن أعضاء هذه الطبقة يمكنهم تمثيل أنفسهم في الهيئة التشريعية(٥٤)، ونظرًا لأنهم غير مضطرين أبدًا للسعي وراء المناصب، يصبحون في حِلٍّ من وطأة الانخراط في الألاعيب السياسية. ومن ثمَّ، فهم قادرون بفضل استقلالهم على تنفيذ واحدة من أهم الوظائف الخاصَّة بالسلطة التشريعية؛ أي: العمل وسطاء بين الملك والمصالح الأخرى في المجتمع المدني(٥٥). فإذا عدنا إلى مثال الرعاية الصحيَّة، فقد تستطيع هذه الطبقة الوصول إلى حلولٍ وسط، وإقامة تسوية بين الملك الذي قد يرغب مثلًا في التحرك صوب شكلٍ تكفله الدولة من الرعاية الصحيَّة، وبين مصالح داخل المجتمع المدني قد ترغب في إرساء نظام رعاية صحيَّة خاصَّة. ونتيجة لجهد الطبقة الزراعية، «ستضعف فرصة... المعارضة المباشرة» للملك أو الهيئة التنفيذية، من قِبل الطبقات الأخرى في المجتمع المدني، مما يعني: تفادي مأزق الحكومة أو نشوب حربٍ اجتماعية(٥٦).

أما المجلس الأدنى، فيتألَّف من النواب أو ممثلي الجماعات المختلفة، خصوصًا النقابات. ورأى هيغل أن هذا الجانب من الحكومة هو العنصر «المتذبذب»، نظرًا لدرجة تأثر النقابات بمتغيرات الأمور الخارجية أو الاقتصادية، أكثر من تأثر أولئك المشتغلين بالزراعة. ومن ثمَّ، فالنواب داخل المجلس الأدنى يجب عليهم تمثيل «الحاجات والصعوبات والمصالح الخاصَّة» للنقابات(٥٧). وفيما يتعلَّق بأعضاء هذه الجهة، فإنهم يتسمون بدرجة أعلى من التناغم مع المشكلات اليومية التي تواجهها النقابات في أثناء أدائها لوظائفها في المجتمع. وفي صياغته للتشريعات، في مثال خطَّة الرعاية الصحيَّة، سيتطلع المجلس الأدنى إلى التأكيد على أن المبدأ العام المتمثِّل هنا في المظلة الشاملة يمكن تأويله بما يوفِّر احترامًا أو تقديرًا لحاجات النقابات. والحقيقة أن هذا الفهم قد يؤدي إلى خلق خطَّة لم

(٥٣) Ibid., p. 199, Para. 306.
(٥٤) Ibid., p. 199, Para. 307 and p. 200, Para. 308.
(٥٥) Ibid., p. 197, Para. 302. See also Knox's note p. 373, section 312.
(٥٦) Ibid., p. 203, Para. 312-13.
(٥٧) Ibid., p. 202, Para. 311. Also, p. 200, Para. 308.

يطرحها الملك، ولا يقبلها المجلس الآخر مبدئيًا. لكن بحكم المناقشة التي ستدور حول الخطة المقترحة، قد يقدِّم كلٌّ من المجلس الأعلى والملك - بمرور الوقت - ما يلزم من تنازلات.

يمكن للملك أن «يستدعي» إحدى النقابات لترسل عنها نائبًا إلى المجلس الأدنى، فتنتخب النقابة المعنيَّة نائبًا عنها لهذا الغرض(٥٨). إذن، تنتخب كلُّ نقابة أعضاءها ليمثلوها. وقد أكَّد هيغل على أن كلًا من «المجالات الأساسية» في المجتمع المدني، يجب أن يكون لديها نائبٌ يمثِّل مصالحها. وافترض أن الالتزامات والهموم السياسية الخاصَّة بكل شخص، ترتبط ارتباطًا مباشرًا بالجماعات المعينة التي يعمل فيها. وتفكيره في أنه منفصلٌ عن تلك المجتمعات في أثناء التشاور السياسي بمنزلة إنكار منه لحقيقة مركزيةٍ في هويته(٥٩).

مع ذلك، كان أمل هيغل في ألَّا يؤدي السماح بتمثيل المجالات المختلفة نيابيًّا داخل المجتمع المدني - على هذا النحو - إلى الانقسام أو التشظي الاجتماعي. فإلى أي حدٍّ يمكن تحقُّق ذلك؟ لقد رأينا أن النقابات تدير حاجات المجتمع اليومية، وتعمل في سياق «الرؤية العليا» التي حدَّدتها الدولة. وهو الهدف الذي يتحقَّق لأن رؤساء النقابات يُختارون بواسطة الجمع بين الانتخابات الشعبية وشهادة مسؤولي الهيئة التنفيذية. كما أن مديري النقابات يعملون في ظلِّ توجيه الموظفين المدنيين في السلطة التنفيذية. ومن ثمَّ، فمن المفترض من الموظفين المدنيين - الذين يشكِّلون السلطة التنفيذية باعتبارهم أشخاصًا مثقفين وبيروقراطيين محترفين - الإشراف على النقابات، والتأكُّد من التزامها في أثناء سعيها لتحقيق الأهداف التجارية والأعمال الخاصَّة بالسياسات التي أرستها الدولة(٦٠). ومن ثمَّ، فإن موظفي النقابات وأعضاءها - لوعيهم بمراقبة موظفي الدولة - يلتفتون إلى دعم سياسات الدولة عند تنفيذهم عمل النقابة. ومن ثمَّ، فأي ميلٍ لدى النقابة للتحرك بوازعٍ من توجهها الذاتي نحو تحدي التوجهات العامة، مقيدٌ للغاية. وبالفعل يقول هيغل: «إن الروح النقابية... ترتدُّ الآن داخليًا إلى روح

(٥٨) Ibid., p. 200, Para. 308; p. 201, Para. 309; p. 202, Para. 311.
(٥٩) Ibid., p. 202, Para. 311 and p. 198, Para. 303.
(٦٠) Ibid., p. 189, Para. 288-289.

الدولة»، وهذه الخبرة هي «سرُّ الوطنية secret of patriotism»[٦١].

فعندما تدخل النقابات السلطة التشريعية، لا تفعل ذلك لمجرَّد تعزيز مفهومٍ ضيقٍ للصالح العام؛ بل لإعلاء مفهومٍ للصالح العام يجسد الالتزام الكاملَ بتحقيق سياسات المَلك ومبادراته. وفي هذا الصدد، حتى لو كانت خبرة الحياة النقابية موجهةً أكثر نحو مصالح خاصَّة، لكنها بحكم كونها جزءًا من مجتمعٍ أكبر تحكمه سياساتُ الدولة، فإن الأفراد في ممالأتهم لمصالح نقابية يصبحون أميلَ لأن يكونوا على دراية بالحاجة إلى تحديد تلك المصالح بطرقٍ تُعلي من شأن مصالح المجتمع أيضًا. الواضح إذن أن النقابات ستمارس ـ وستعلِّم أيضًا ـ الفضيلة المدنية أو الحاجة إلى إعلاء الرفاهية العامة.

وفي هذا السياق، يجب على كل طبقة في السلطة التشريعية أن تساهم «بشيء ما تتفرَّد به في عملية التشاور»[٦٢]. والمأمول من هذه المحاولة هو خلق إجماعٍ يجسد مبدأ الدولة الرئيس الخاص بتأمين الحقوق للجميع، في إطار احترامِ الواجبات الموازية. وهنا، يمكن لسياسة الرعاية الصحيَّة التي طُوِّرت عبر التشاور أن تنفِّذ المبدأ الفعلي الرئيس؛ أي: الحاجة إلى مظلة شاملة، وهو ما توصَّل إليه الملك في بداية مناقشة هذه السياسة.

لكن المأساة الكبرى في السياسة الحديثة في رأي هيغل، أنها غالبًا ما تقع خارج نمط التفكير العام الذي وصفناه للتو. والرأي العام في نظره يدلُّ أيضًا ـ في الغالب ـ على ميل الناس إلى إعلاء مواقفهم الخاصَّة والشخصيَّة المجرَّدة من الاهتمام بالمبادئ العقلانية التي يجب أن تكون أساس القرارات العامة في القضايا العمومية. يقول هيغل: «إن الاستقلال عن الرأي العام يمثِّل الشرط الصوريَّ الأول لتحقيق أي شيء عظيم أو عقلاني، سواء في الحياة أو العلوم»[٦٣].

إن وجهة نظر هيغل في هذه القضية تُبرز التزامه بتأمين الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل في المجتمع المدني، عن طريق تحقيق منظور الاعتراف

(٦١) Ibid., p. 189, Para. 289.

(٦٢) Ibid., p. 203, Para. 312. Also p. 201, Para. 309.

(٦٣) Ibid., p. 205. Para. 318. Also, p. 204, Para. 316-17.

المتبادل الذي يمكن تحقيقه بطرقٍ مختلفة، بدءًا من تأمين الحقوق للجميع، ثم التشاور العام الذي تُتَّخذُ فيه القرارات المتعلِّقة بالقضايا العامَّة في وضع ملتزم بالمبادئ العقلية المشتركة والاستعداد للإصغاء إلى وجهات نظرٍ متنوِّعةً عند تحديد الطريقة الأمثل في إنفاذ تلك المبادئ.

٥ ـ الردُّ والتعقيب:

قد يزعم هوبز وسبينوزا ولوك أن مقاربة هيغل في حماية الحرية الفردية قد مُنيت بالفشل؛ لأن رؤيته للنقابات وضعت الأفراد في جماعاتٍ تشكِّل هوية كل فردٍ وتحدِّدها. فبقدر اعتماد الأفراد على النقابات، من الوارد أن يفقدوا ما يجب أن يتمتَّعوا به من استقلالية، هذا لو كانوا يطمحون إلى تحديد طريقتهم في الحياة بمعزلٍ عن المسار الذي تقرُّه معايير حياة الجماعة. وكان هيغل ـ بلا شكٍّ ـ سيردُّ قائلًا إن رؤيته للدولة والنقابات قامت على هذا النحو لتحدَّ وتقيِّد من نزعة المصلحة الخاصَّة للمجتمع المدني، وذلك بقصد استعادة الفضيلة المدنية إليه. فمن دون الانصياع للمعايير الخاصَّة بالفضيلة المدنية التي تلقنها النقابات والدولة، سيطغى على المجتمع المدني سلوك إيثار الذات، والأنانية التي يتَّسم بها من يبحثون عن مصالحهم الذاتية الخاصَّة في الإطار السوقي للمجتمع المدني. فالمجتمع المدني عند هيغل ليس مجرَّد وضعٍ يخوِّل الأفراد تكديس قدر ما يستطيعون؛ بل هو سياق يضع كل فردٍ في مكانه في مجتمعٍ يقوم على معايير الفضيلة المدنية.

علاوةً على ذلك، يمكن لهيغل أن يخبرنا بأنه في هذا الوضع ستصبح الفضيلة المدنية العظيمة للاحترام المتبادل، أو ما أسماه هو بالاعتراف المتبادل هي عماد الحياة. وفي سياق التفكير العام الذي ابتدعه هيغل، في واقع الأمر، سيتمكَّن أصحاب المواقف ووجهات النظر المختلفة من استيعاب وفهم رؤى بعضهم بعضًا. ولن تكون اعتبارات المصلحة الذاتية عقبةً أمام احترام التنوُّع. ومن ثَمَّ، فإذا كانت الحال هكذا، فقد يدفع هيغل بأن رؤيته للمجتمع المدني في إعلاء فضيلة الاحترام المتبادل، إنما تتفادى الدلالات الاستبدادية التي قد ينسبها إليه البعض.

كان من شأن روسو أن يتقبَّل أهمية الفضيلة المدنية في تحقيق الحرية،

لكنه كان سيشكِّك في قدرة مقاربة هيغل على تحقيق الفضيلة المدنية. لأن هيغل ـ من وجهة نظر روسو ـ سيخفق في تحديد الفضيلة المدنية في ضوء الإرادة العامة، التي سيكون جميع أعضاء المجتمع قادرين على التمسُّك بها. والسبب في ذلك عند روسو، أن هيغل لم يكن لديه رؤية للمواطنة يمكنها أن تضمن تحقيق مشاركة كاملة لجميع أعضاء المجتمع في إقرار الصالح العام. أما نظام هيغل للتمثيل النيابي المكوَّن من الطبقات المختلفة، فكان سيبدو لروسو على أنه يهيئ لقليلٍ من الناس فحسب اتخاذ القرارات من أجل الجميع. وبدلًا من انبثاق إرادة عامَّة عن هذا النشاط، ستحل إرادة خاصَّة تُفرض على بقية المجتمع. وقد يردُّ هيغل هنا على هذا النقد بالدفع بأن الإرادة العامة ومفهوم روسو عن المشاركة، هما مجرَّد أفكار مجرَّدة. وكي نمنح هذين المصطلحين وجودًا فعليًّا، فمن الضروري تحديد الوضع المؤسسي الذي يظهر فيه كل منهما. وهذا بالضبط ما حاول هيغل أن يفعله.

وكما أشرنا في مستهل هذا الفصل، يجب تذكُّر أن هيغل كان على قناعةٍ بأن التقدُّم الإنساني قد اتَّبع على مر الزمان وعبر التاريخ مسارًا أسفر عن تحقُّق نظام اجتماعيٍّ وسياسيٍّ عقلانيٍّ. وضع هذا النظام في المؤسسات والممارسات الواقعية المعاييرَ الأخلاقية والمعنوية التي كان من شأنها تأمين شروط الحرية الحقيقية. فكما ذكر في كتابه **فلسفة الحق**: «إن ما هو عقلي متحقِّق بالفعل، وما هو متحقِّق بالفعل عقلي»[٦٤]. وهو ما يعني: أنه في المراحل المتقدِّمة من التاريخ، وخصوصًا في أثناء الفترة التي عاشها هيغل، نجد الوقائع المادية في الحياة اليومية تجسد المفاهيم والممارسات الضرورية لنظام اجتماعيٍّ عقلانيٍّ يضمن الحقوق لكل فرد.

وهنا نجد من يزعم مثل ألكسندر كوچيف *Alexandre Kojève* أن هيغل كان على صوابٍ تمامًا، عندما دفع بحجَّته في عام ١٨٠٦م بأن التاريخ قد انتهى بظهور الدولة الحديثة والمجتمع المدني. فهذا الوضع يحقِّق الاعتراف المتبادل، أو الإعطاء المتبادل والمشترك للحقوق الأساسية. فالشخص ـ فيما يرى كوچيف ـ «لا يصبح إنسانًا حقيقيًّا؛ أي: (فردًا)» إلا بقدر ما «يُعترف

---

(٦٤) Ibid., p. preface, p. 10.

انظر: أصول فلسفة الحق، طبعة مكتبة مدبولي، ص١١٣.

به» مواطنًا في دولة حديثة، مكرسة لتأمين حرية كل شخص. فسبب اكتمال التاريخ في رأي كوچيف عند هذه النقطة، هو أن الدولة مكتملة التطور التي تحقِّق الحرية الكاملة للجميع والمساواة بينهم، توفِّر أيضًا ظرفًا من شأن جميع البشر أن يتقبلوه. فالواقع أنه ما من شخصٍ عاقلٍ يمكن أن «يغويه التنازل عن» هذا الوضع، ومن ثمَّ محاولة «خلق شيء جديدٍ بدلًا منه»(٦٥).

إلا أن الآخرين قد يشكِّكون في رؤية كوچيف. ففي المقام الأول، من شأن كانط أن يسأل ما إذا كان هيغل قد صاغ نهاية التاريخ بشكلٍ سليم؛ ذلك لأنه لم يعتنق وجهة نظره فيما يخص الاتحاد السلمي للمجتمعات المدنية. وكان لهيغل ـ الواقعي دومًا في الشؤون الدولية ـ أن يسخر من هذه الفكرة؛ لأنه يؤمن بأن فكرة كانط افترضت مسبقًا وجود أساسٍ يدعم الاتفاق بين الدول. إلا أن تحقيق هذا الاتفاق ـ في رأي هيغل ـ لا بدَّ وأن تواجهه صعوباتٌ كثيرة. فالدول لا تتبع سوى مصالحها الخاصَّة في واقع الأمر، وغالبًا ما تتطلَّع إلى إنهاء خلافاتها عن طريق الحرب، وليس باللجوء إلى عصبة الأمم التي تحدَّث عنها كانط(٦٦). وفي المقابل، كان لكانط أن يردَّ بأن رؤية هيغل للتاريخ، والتي تجعل من استمرار الحرب ضرورةً وشيئًا محتملًا بين المجتمعات المدنية، إنما تفصح عن رؤيةٍ غير متطورة لماهية المجتمع المدني. ذلك لأن المجتمع المدني عند كانط لا يمكنه تحقيق الحرية وحماية الحقوق للجميع في وضعٍ فيه التزام دائم بالأنشطة الحربية. ففي هذا الصراع لن يكون هناك ما يكفي من اهتمامٍ بالتعليم، وستلتزم الدولة بالحرب فتفقد اهتمامها بتأمين الحقوق التي يطالب بها المواطنون.

وكذلك يشتبك فرانسيس فوكوياما *Francis Fukuyama* مع دعم كوچيف لرؤية هيغل الخاصَّة بنهاية التاريخ؛ إذ في المقام الأول، ما زال التفاوت قائمًا في المجتمع المدني المعاصر. ويُعَدُّ اختلاف الظروف الثقافية أحدَ المصادر الرئيسة التي ينشأ عنها هذا التفاوت. فهؤلاء الذين يشكِّلون جزءًا من ثقافة متدنية، مع غياب بيئة منزلية ملائمة لإعداد الناس للأداء الجيد في المجتمع، من المؤكَّد لا محالة يعانون من ظروف حياة اجتماعية تجعلهم غير

(٦٥) Alexandre Kojeve, *Introduction to the Reading of Hegel*, (New York: Basic Books, 1969), pp. 236-37. See as well Fukuyama, *The End of History and Last Man*, p. 66.

(٦٦) Hegel, *Philosophy of Right*, *pp*. 213-14, Para. 33-34.

قادرين على الإفادة من الفرص التعليمية. وفي المجتمع الذي تعتمد فيه المكانة الاجتماعية على التحصيل التعليمي، فإن الثقافة المتدنية لا تعمل إلا على استمرار وتيرة التردِّي في وضع من التفاوت الأبدي. ومن ثمَّ، فإن تحقيق نهاية التاريخ وتوفير مساواة قانونية كاملة وفرصة اقتصادية للطبقة الدنيا، لن تضيف سوى فرقٍ قليلٍ في حياة أفراد الطبقة الدنيا، إذا لم يتمكَّنوا من التغلُّب على العوائق الثقافية التي تحول بينهم وبين الإفادة من هذه الفرص بشكلٍ كامل. لكن في نظر فوكوياما: «لم يستطع أحدٌ حلَّ مشكلة (خلق الثقافة)؛ أي: خلق قيم أخلاقية تنشأ داخليًا؛ باعتبارها مسألة سياسة عامة». فبالرغم من أن مبدأ تكافؤ الفرص قد ترسخ في الولايات المتحدة، فإنه لم يُطبَّق حتى الآن بشكلٍ كاملٍ على مستوى المجتمع بكامله، ويظل أفق حدوث ذلك أمرًا إشكاليًّا[٦٧].

وفي حين أن من يؤيدون الاعتراف المتبادل لحقوق الآخرين يُحبطهم ضعف انتشار تلك الحقوق، ومن ثمَّ يستخدمون هذه الحقيقة لإثبات أننا لم نصل بعدُ إلى نهاية التاريخ، يشكِّك آخرون فيما إذا كان الاعتراف المتبادل يمثِّل من الأساس شيئًا جديرًا بالحصول عليه. فعلى سبيل المثال، يدفع فوكوياما ـ متبعًا في ذلك نيتشه الذي سنناقشه في الفصل السابع عشر ـ بأن خُلُقَ الاعتراف المتبادل يجعل كل شخصٍ على قناعة بمساواة الظروف. لكن ماذا عن أولئك الذين يرون أنفسهم متميزين عن الآخرين، ومن ثمَّ يطالبون بامتيازاتٍ خاصَّة عن بقية المجتمع؟ إذ دائمًا ما يكون هناك من يصارعون من أجل التفوق على الآخرين ويخلقون أشياءَ ذات قيمة وأهمية خالدة بالنسبة إلى المجتمع؛ أشياء مثل «سيمفونيات عظيمة، ولوحات، وروايات، وقوانين أخلاقية أو نظم سياسية»[٦٨].

لكن في مجتمع مدنيٍّ ديمقراطيٍّ، حيث المساواة هي المعيار، تُكْبَتُ دومًا أعمال القلَّة التي تحاول ترك أثرٍ باقٍ وممتدٍّ على المجتمع. لماذا؟ لأن القيمة الرئيسة في المجتمع المدني الديمقراطي هي التسامح. وهو ما يشير إلى أننا يجب أن نتعلَّم أن نعيش ونترك غيرنا يعيش، وأن نرى جميع طرق

(٦٧) Fukuyama, *The End of History*, *pp*. 291-92.

(٦٨) Ibid., p. 304.

الحياة متساويةً في قيمتها، فلا يكون هناك مسلكٌ للحياة أفضل من مسلكٍ آخر. والطريقة المثلى لتحقيق هذا الهدف هي التقليل من أهمية من يتمتَّعون بمواهب أو قدرات أو رؤية فائقة، والتركيز فقط على الحاجات المشتركة اليومية، كتلك الحاجات المتعلِّقة بتأمين راحتنا المادية والفيزيقية. وهنا يكون التركيز على جعل الجميع راضين ماديًّا قدر الإمكان، ومن ثمَّ إزالة أية معاناة فيزيقية بقدر ما يتأتَى لنا ذلك. وهذا الاتجاه؛ يعني: أن هناك انشغالًا في المجتمعات المدنية بتحقيق السعادة المادية، وبالسماح للناس بالنجاح في وضع السوق، حيث يتنافسون من أجل المطروح هناك من سلع متنوِّعة. وفي بيئةٍ من هذا النوع لا نجد مساحةً للشخص المتفرِّد والمتميِّز، الذي تتحقَّق بفضل جهوده إسهاماتٌ مهمَّة في الثقافة[٦٩].

فكيف إذن يمكن أن توجد في مثل هذه البيئة إسهاماتٌ عظيمة، كتلك الموجودة في الفلسفات الجديدة، والأشكال الجديدة من السياسات، أو الأنماط الجديدة من الفنون[٧٠]؟ وفي رأي بعض الكتَّاب مثل نيتشه، فإن «نهاية التاريخ» عند هيغل لا تصحبها إذن صيحةُ استحسان؛ بل تثاؤب؛ إذ يصيب المللُ الكثيرَ من الناس في ظلِّ غياب أي شيء مهيبٍ وخالدٍ.

---

(٦٩) Ibid., pp. 304-05.

(٧٠) Ibid., pp. 305-06

مراجع وقراءات مقترحة

Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Carvounas, David. *Diverging Time: The Politics of Modernity in Kant, Hegel, and Marx*. Lanham, MD: Lexington Books, 2002.

Cullen, Bernard. *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction*. New York: Gill and Macmillan, 1979.

Dallmayr, Fred R. *G.W.F. Hegel: Modernity and Politics*. Newbury Park, CA: SAGE, 1993.

Fukuyama, Francis. *Political Order and Political Decay: From Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 2014.

Kelly, George Armstrong. *Hegel's Retreat from Eleusis: Studies in Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Edited by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1969.

Lakeland, Paul. *The Politics of Salvation: The Hegelian Idea of the State*. Albany: State University of New York Press, 1984.

Mills, Patricia Jagentowicz, ed. *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

Ormiston, Alice. *Love and Politics: Re-interpreting Hegel*. Albany: State University of New York Press, 2004.

Pelczynski, Z. A., ed. *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Pinkard, Terry P. *Hegel: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Plant, Raymond. *Hegel*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Priest, Stephen. *Hegel's Critique of Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Wood, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

الفصل الثالث عشر

كارل ماركس والأطروحة الاقتصادية عن المجتمع المدني

١ ـ ردُّ فعل ماركس على هيغل:

يقول كارل ماركس إن فكرة المجتمع المدني ضلالٌ نشره الرأسماليون للمحافظة على تفوقهم الاقتصادي. وفي عصرنا، الذي يشكِّل التفاوت الاقتصادي الكبير والمتزايد بين الطبقة العليا وبقية المجتمع همًا مشتركًا في سياستنا، هل لنا أن نسأل: أكان ماركس على صواب؟ وللتعامل مع هذا السؤال، أضفنا مقارنةً بين رؤى آدم سميث التي ناقشناها في الفصل الأول، والرد الذي كان من الراجح أن يردَّ به ماركس. والآن، لنَرَ ما جاء به ماركس.

لكي نفهم نقطة البداية عند ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)، فمن الضروري أن نناقش باختصار ردَّ فعله تجاه هيغل[١]. فكما استعرضنا في الفصل السابق، طرح هيغل في كتابه **فينومينولوجيا الروح** أنه يمكن فهم التاريخ باعتباره مسيَّرًا بفكرة محورية أطلق عليها **الروح**، قاصدًا بها التوجيهات الأخلاقية التي لا بدَّ وأن تتجسد في المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تحكم الحياة الإنسانية. تتطور هذه المعرفة تطورًا هائلًا عبر بمرور الزمن، ومع بروز فهمنا للروح، أو إمكاناتنا الأخلاقية، نكتسب صورة أكثر دقَّة لعناصر الأخلاق وكيفية تجليها. وفي النهاية؛ أي: في «نهاية

(١) للتبسيط، ما لم نلاحظ غير ذلك، فإن أعمال ماركس المشار إليها هنا ستأتي عبر «روبرت تاكر»:

Robert C. Tucker, editor. *The Marx-Engels Reader*, second edition, (New York: W.W. Norton and Company, 1978). The only exception is when I cite the *Grundrisse* below.

التاريخ»، تتجلَّى الروح كاملةً، مقترنًا تجليها بأكمل فهم ممكنٍ لدى البشرية للمفاهيم الأخلاقية التي تحكم الحياة وما يناظرها من أشكال مؤسسية. والدولة الهيغلية هي أهمُّ تجسُّد للروح؛ لأنها تحكم المجتمع المدني الذي يمثِّل ميدانًا تسوده المصالح المتنافسة، وتعطيه ما يلزم من المعايير الأخلاقية. وبفضل ما توفره الدولة من توجيه أخلاقيٍّ، يمكن أن يكون هناك كثيرٌ من المصالح المتنوِّعة في المجتمع المدني بغير تفكُّك اجتماعيٍّ أو تنافس هدام.

توحي رؤية هيغل بأن الروح تبني نمطًا للحياة وهوية للبشرية تتفق مع أهدافها. لكن ماركس[٢] قلب هذه الأطروحة، دافعًا بأن الروح إنما هي نتيجة لإسقاطات البشر وأفكارهم، وأن هذه الأفكار والإسقاطات بخلقها مفهومًا للروح، ومن ثمَّ نظامًا أخلاقيًّا، إنما تعكس المسار الواقعي للحوادث في التاريخ. وهو ما يعني: أن التاريخ يتكشف وفقًا لمنطقٍ ونموذجٍ معيَّن.

---

(٢) يمكننا أن نلمح العلاقة بين ماركس وهيغل للمرة الأولى من خلال ما كتبه ماركس إلى والده بتاريخ ١٠ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٨٣٧م، وكان وقتها طالبًا في برلين، ليطلعه على نموه الفكريِّ ويعلمه بمشروعاته الدراسية. ويمكننا التعرف بسهولة في لهجة الرسالة، وفي بعض عبارات ماركس، مدى تأثير مطالعته الحديثة لهيغل. وهو الأمر الذي يستدعي أيضًا التفكير مليًّا في المقدمة التي كتبها هيغل في رأس كتابه الأساسي **فينومينولوجيا الروح**، وقت معركة يينا ـ أورشتد Jena-Auerstedt. في ذلك العهد، كان هيغل ـ الذي ربما لم يكن قد تخلَّى بصفة نهائية عن مطامح شبابه وعن رغبته في التأثير في الواقع تأثيرًا مباشرًا ـ يرى أن روح العالم كانت ثائرةً. لقد كانت القضية تتعلَّق بولادة عالمٍ جديد، وكانت الثورة الفرنسية والفلسفة الألمانية والرومانسية المستبقات لهذا العالم. وكان عمل نابليون يسهم في توليد هذا العالم. في عام ١٨٣٧م، أخذ ماركس عبارات هيغل فكتب إلى والده: «إن في الحياة لحظاتٍ تحدُّ زمنًا ماضيًا مثل أحجار الحدود، لكنها تشير ـ في الوقت نفسه ـ إشارةً واضحةً إلى اتجاهٍ جديدٍ. . . وأكثر من ذلك أن التاريخ الكليَّ يطيب له أن ينظر بعين النسر التي هي عين الفكر، إلى الماضي والحاضر؛ ليعي على هذا النحو وضعنا الحقيقي». تُعَدُّ رسالة ماركس هذه وعيًا شعوريًّا لذاته، وهو ـ شأنه في ذلك شأن كل وعي شعوريٍّ عند ماركس ـ ذو قيمةٍ أخلاقية. إنه يتلمَّح منذ ذلك الحين دوره في السنوات المقبلة: نقل (المعنى) الهيغلي إلى واقع الأشياء؛ أي: أن يستبدل بالمثالية النظرية فلسفة عمل، توفق توفيقًا صحيحًا بين الفلسفة والحياة ـ وهو مطمح مفكِّري العصر جميعًا، لكنه مطمح ظلَّ دون إرضاء بوجه عامٍّ ـ وأن يستخدم في سبيل هذا أداةً رائعةً سبكها هيغل، لكنه لم يعرف هو نفسه مدى أهميتها، ألَا وهي «الديالكتيك». والواقع أن ماركس قد كتب في الرسالة نفسها: «قبل كل شيء، لقد تأكَّد أن التضاد الذي تفرضه المثالية بين الواقع وما يجب أن يكون، مربكًا جدًّا». هذا التضاد بين المثالي والواقعي، هو ما سيكون موضع التأملات الفلسفية لدى ماركس الشاب من عام ١٨٤٠ إلى عام ١٨٤٨م وموضوع أعماله الأولى حول فلسفة الحق لهيغل، حتى نشر «البيان الشيوعي» الذي يسمح بعد فترة النضج النظري بالدخول الحقيقي إلى التاريخ الكلي. راجع في ذلك: جان هيبوليت Jean Hyppolite، دراسات في ماركس وهيغل، ترجمة جورج صدقني، دمشق ١٩٧١م. [المترجم]

والسمة الرئيسة لهذا النموذج أن البشر يجدون أنفسهم بدايةً في ظروفٍ تنكر قدراتهم الحقيقية. وهو ما سيُتغَلَّب عليه لاحقًا عندما تحلُّ الاشتراكية محلَّ الرأسمالية. ومن ثمَّ، ففي دفعه بأن فهم الإنسان لنفسه يمثِّل نتيجةً لنموذجٍ متطوِّر من الحوادث التاريخية، سعى ماركس إلى إقامة هيغل «على قدميه»، وذلك بإظهاره أن الروح ليست قوةً مستقلةً، تقع خارج حياة الناس، ولها سلطة تحديد كيفية رؤيتنا وفهمنا لأنفسنا.

رأى ماركس - بالأحرى - أن ما يدعوه هيغل روحًا ليس في حقيقة الأمر سوى فهمنا الواعي لحاجاتنا، والطريقة التي تخدم بها بيئتنا أو تعوق الوفاء بهذه الحاجات. فالناس في رأيه يجدون أنفسهم في ظروفٍ تحرمهم من التعبير الكامل عن قدراتهم. وماركس في هذا إنما ينطلق من النقطة نفسها التي ينطلق منها جون ستيوارت مِل، كما سنرى في الفصل التالي. إذ يعتقد ماركس أن الحرية الحقيقية تنطوي على أكمل قدرٍ ممكنٍ من تنمية قدراتنا العليا، لكنه يعي أن النُّظم المادية التي نعيش فيها غالبًا ما تحبط تلك التنمية. وعندما ندرك هذه الحقيقة، نغترب عن العالم، مؤمنين بأنه لا يدعم مصالحنا وحاجاتنا الحقيقية. واستجابةً لهذا الوضع عبر المطالبة بتغييرات بنيوية، فإننا نأمل في خلق عالمٍ أفضل، من شأنه أن ييسِّر الوصول بإمكاناتنا إلى أقصى حدٍّ لها. ومن هنا، عندما سعى ماركس إلى تنقيح ما جاء به هيغل، كانت نيَّتُه إظهار أن بِنى الوجود المادي تخلق اغترابًا لدى الجنس البشري، بمنعها تحقيق الحاجات والإمكانات الحقيقية للناس(٣). ولن يستطيع الناس بلوغ أكثر حاجاتهم ورغباتهم أصالةً، إلا عندما يفهمون هذه البِنى ثم يغيرونها.

في هذا السياق، رأى ماركس في نقده لكتاب **فلسفة الحق** أن هيغل أساء فهمَ العلاقة الصحيحة بين الدولة والمجتمع. فالدولة عند هيغل بوصفها تعبيرًا عن فكرة الروح، قلبت العلاقة بين الدولة والمجتمع(٤). فأسمى آمال هيغل هي دولة تُجسد مثاله عن الحياة الأخلاقية. ومن ثمَّ، فهذه الدولة من شأنها أن تخلق الظروف التي تحدِّد أسس الحياة البشرية. أما ماركس، فيرى

---

(٣) Ibid., Introduction by Tucker, p. xxiii.

(٤) Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, p 18.

أن الديمقراطية تُعَدُّ المثال الأسمى الذي يمكن للدولة أن تجسّده. ففي الديمقراطية، يعمل المواطنون معًا على وضع دستورهم الخاص، وتقرير الظروف التي سيعيشون في ظلّها، والظروف التي بمقتضاها ستشكّل الدولة علاقتها بهم. «يبدأ هيغل من الدولة ويجعل من الإنسان دولةً مشخصنة *subjectified*. أما الديمقراطية، فتبدأ من الإنسان وتجعل من الدولة إنسانًا متشيئًا *objectified*»[٥]. وقد اعتقد ماركس في الحقيقة أن الديمقراطية ـ باعتبارها شكلًا من أشكال الحكم ـ هي التعبير الحقيقي الوحيد عن المصالح العامة للناس. «إن الديمقراطية وحدها... هي الوحدة الحقيقية بين العام والخاص»[٦].

فضلًا عن ذلك، يرفض ماركس ـ صراحةً ودون قيدٍ ـ ما أوحى به هيغل بأن البيروقراطية تمثّل طبقةً من الموظفين المدنيين ذوي العقول اللامعة والثقافة الرفيعة، يقومون على تنفيذ فكرة الروح، ويشكّلون المجتمع المدني بأسلوبٍ قادر على تحقيق هذا المثال على أرض الواقع. لنتذكّر أن هيغل رأى في المجتمع المدني ساحةَ عراكٍ بين المصالح الخاصّة، وتوقّع أن تحوّل الدولة من خلال جهازها البيروقراطي المجتمعَ المدني إلى مجتمعٍ من المصالح المشتركة. إلا أن البيروقراطيين عند ماركس يميلون إلى تمثيل نوعٍ من «المادية القح *crass materialism*»، حيث يكون أسمى اهتمام لدى كلّ عضوٍ في البيروقراطية هو طموحه الخاص والحاجة إلى الارتقاء في سُلّم المنظّمة. وكذلك البيروقراطيون أشخاصٌ يقبلون خضوعهم وطاعتهم للدولةَ شرطًا لتأمين مستقبلهم. فبدلًا من أن يكونوا مفكّرين وفاعلين مستقلين، يفعلون ما هو مطلوب للحفاظ على سلطة الدولة، وذلك فقط بغرض إعلاء طموحاتهم المادية الخاصّة. وفي سبيل ذلك، تكرّس البيروقراطية نفسها ـ تحت ستار الإعلاء من شأن المصلحة العامّة ـ لمصلحةٍ خاصّة ذات بأسٍ شديد، تتصارع مع المصالح الخاصّة الأخرى[٧].

تأتي رؤية ماركس النقدية لمفهوم هيغل عن المجتمع المدني، من بين الموضوعات المحورية عند ماركس التي تساعد في استجلاء الرؤى التي

---

(٥) Ibid., p 20.

(٦) Ibid., p 21.

(٧) Ibid., p.p.42-43.

ذكرناها توًا. فالمجتمع المدني عند هيغل يقع في إطار نظام السوق الذي يتيح للأفراد أن يسعوا وراء مصالحهم الخاصَّة خاضعين لقواعد ولوائح فرضتها الدولةُ على السوق. والواقع أن رؤية هيغل لعلاقة الدولة والمجتمع المدني، أشارت إلى أن الدولة يمكنها أن تخلق مجتمعًا وشعورًا بالرفاه المشترك، داخل مجتمع يتخذ من نظام السوق قبلةً له. غير أن ماركس ـ كما أشارت هذه الرؤى التي وصفناها آنفًا ـ اعتقد أن المجتمع المدني الذي يستند على السعي الحرِّ وراء المصلحة الذاتية، لا يمكنه أن ينتج مجتمعًا وشعورًا بالرفاه المشترك، حتى لو كان خاضعًا لمفهوم الصالح العام الذي تحدِّده الدولة. فكلُّ ما يمكن لهذا الوضع أن ينتجه هو أفراد لكل منهم مصالحه الخاصَّة التي يتبعها، دون أن يكون لدى أيٍّ منهم ولو قليل من الاهتمام بالصالح العام.

وأخيرًا، رأى ماركس أن رؤية هيغل للدولة نزعت نحو إثارة الغموض حولها، أو بصيغة أخرى حاولت إقناع الناس بأن الدولة الموجودة قد أبدت فعليًّا أفكار الحرية والحقوق للجميع، وهي في الحقيقة لم تفعل. ولإزالة هذا الغموض عن الدولة، ومن ثمَّ التعرض إلى حقيقة أن الأفكار الهيغلية لم تتحقَّق فعليًا في الدولة التي وصفها هيغل، تجب إزاحة هذه الضلالات الهيغلية. ولذلك، يسعى ماركس إلى تجلية أن ليبرالية هيغل إنما تضع غماماتٍ على أعين الناس. ومن يرتدون هذه الغمامات، يظنون أن المجتمع تزداد حريته بمرور الوقت، عندما يتمتَّع الناس بمنافع الدولة القائمة على الحقوق، ومن بينها فرصة الوصول إلى أقصى إمكانات الإنسان والحصول على اعتراف الناس بذلك. لكن هذا التصوير الليبرالي للمجتمع يمنع الناس عن فهم الاغتراب والاستغلال اللذين تنتجهما الرأسمالية. والليبرالية إنما تحمي الرأسمالية من النقد بإشارتها إلى أن هذه الأخيرة إنما تمثِّل أساس الحقوق الذي تقدِّمها هي. ويأمل ماركس في نزع هذه الضلالات كي يتمكَّن من كشف المآسي الحقيقية للرأسمالية وما يراه كذبَ الليبرالية. وقد وضع ماركس كتاباته المبكِّرة، ومن بينها **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية** *Economic and Philosophic Manuscripts*، ومقالته **حول المسألة اليهودية** *On the Jewish Question* وهو يرنو إلى هذا الهدف. فلنتحول إلى هذه المقالات.

٢ ـ التحرُّر السياسي: الحقوق في المجتمع المدني:

يُعَدُّ تفنيد ماركس للمجتمع المدني الحديث مركَّبًا متعدِّد المستويات. ففي قلب المجتمع المدني يقع نظام اقتصاديٌّ رأسماليٌّ، وحوله نجد طبقاتٍ مختلفةً محيطةً به، أو أنماط حياةٍ نتطلَّع هنا إلى مناقشة كل منها على حدة، وتتضمَّن كل واحدةٍ وصفًا للكيفية التي تمنع بها الحياة في المجتمع المدني أولوية التطوير الكامل للأشخاص. وفي مناقشة طبقات الحياة المختلفة، نبدأ من الخارج إلى الداخل، حيث ينصبُّ اهتمامنا الأول على مناقشة ماركس للمجتمع المدني الليبرالي، وأهمية فكرة الحقوق المتساوية للجميع في نظره. ثم نناقش بعد ذلك الطبقة التالية من الواقع، ألَا وهي الاغتراب ***alienation***. وبعدها نتناول مصادر الاغتراب، والخبرة المصاحبة له؛ خبرة الاستغلال *exploitation*. وفي مناقشة هذه الأمور، نختبر نقد ماركس التاريخي والاقتصادي للرأسمالية، وبهذا نعود إلى المشكلة الجوهرية، ألَا وهي مناقشة ديناميات الاقتصاد الرأسمالي.

أولًا: يقول ماركس في مقالته **حول المسألة اليهودية**، التي تتضمَّن رؤيته عن أهمية الحقوق في المجتمع المدني، إن الدولة العلمانية الحديثة توحي لنا بـ«وجود مزدوج *double existence*». فمن ناحية، يرى الأفرادُ أنفسهم ـ باعتبارهم أعضاء في مجتمعٍ مدنيٍّ ـ أشخاصًا ذوي خصوصية، يسعون وراء مصالحهم ويسعون إلى رفاهيتهم الخاصَّة. لكن من ناحية أخرى، يرون أنفسهم مواطنين ملتزمين بالصالح العام. وفي مناقشته للعنصر الفردي في المجتمع المدني، كان في ذهن ماركس أن الحياة في المجتمع المدني تقوم في وضع السوق الذي تهيمن عليه الرأسمالية، حيث يتنافس أبناء هذه البيئة بعضهم مع بعض ـ باعتبارهم أفرادًا ـ ليجمعوا لأنفسهم أقصى ما يمكنهم، وذلك في ظلِّ خضوعهم بالطبع لما يحكم العملية التنافسية من قواعد. ومن ثمَّ، نجد كل فردٍ «يتصرف ببساطة باعتباره **فردًا خاصًا** يعامل الآخرين باعتبارهم وسيلةً، ويحطُّ من شأن نفسه إلى الدور الذي يكون فيه مجرَّد وسيلة، ومن ثمَّ يصبح ألعوبةً في يد قوى [السوق] الغريبة»[٨].

---

(٨) Marx, *On the Jewish Question*, p. 34. Italics in text.

نقول: تُعَدُّ هذه السمات من بين المعالم التي تميِّز ـ من وجهة نظر ماركس ـ علاقة الناس بعضهم ببعض في المجتمع المدني الرأسمالي، حيث يتحدَّث هنا عن «عضو في المجتمع المدني؛ أي: . . . =

لكن فيما يخص العنصر الجماعي، نجد الأفراد يفكِّرون في أنفسهم باعتبارهم مواطنين في **مجتمع سياسيٍّ** *political community*، وهم في هذا الدور يعتقدون أن الدولة قادرةٌ على خلقِ أفقٍ لنظامٍ عقلانيٍّ شامل يسري على الجميع[٩]. والحقيقة أن هذه الرؤية كما رأينا، هي رؤية هيغل للعلاقة الحديثة بين الدولة/ المجتمع. فالدولة عند هيغل التي تعتلي المجتمع المدني وكذلك نظام السوق، من شأنها أن تنتج نظامًا ووحدةً في المجالين كليهما. وهنا، ونتيجة لأعمال الدولة، لن ينظر الأفراد إلى أنفسهم في المجتمع المدني بوصفهم أفرادًا منفصلين يتنافسون بعضهم مع بعض؛ بل سيعدُّون أنفسهم أعضاءً في مجتمعٍ يتقاسمون شعورًا مشتركًا بالمسؤولية نحو رفاهية هذا المجتمع. وهذا المنظور عند ماركس إنما يبدل الدين المسيحي بنسخة علمانية جديدة من الدين. فيقول ماركس إن الدولة السياسية «في علاقتها بالمجتمع المدني، إنما هي روحانية تمامًا بقدر روحانية السماء في علاقتها بالأرض»[١٠].

يبدو الأمر في نظر ماركس أن البُعْد الخاص لوجهي الحياة في المجتمع المدني، هو المسيطر والمحدِّد لجميع النتائج، وهو ما يجعل خلقَ جماعةٍ ما أمرًا مستحيلًا. وقد أثبت ماركس هذه النقطة بالإشارة إلى أن التقدُّم الرئيس للمجتمع المدني، من منح الجميع حقوقهم الأساسية، يفضي إلى ظروفٍ مناقضة لفكرة الجماعة. فإن «**حقوق الإنسان** *rights of man*» ـ كما جاءت في **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** الفرنسي *Declaration of Man and Citizen*

= عن الإنسان منفصلاً عن الآخرين»، ويشير إلى المجتمع المدني باعتباره مجالَ حرب الجميع ضد الجميع. ويعتقد ماركس أن الإنسان في هذا المجتمع «يوجد فحسب من أجل شخصٍ آخر كما أن الآخر يوجد من أجله طالما أن كلًا منهما وسيلة بالنسبة إلى الآخر»؛ فالمجتمع المدني فيما يقول ماركس هو مجال للأنانية، إنه عالم الأفراد المتنافرين الذين يعادي بعضهم بعضًا، والإنسان في المجتمع المدني هو إنسان أنانيٌّ ينظر إليه باعتباره جوهرًا فردًا منعزلاً ومنكفئًا على ذاته، إنه على حدّ وصف ماركس «فرد منعزل عن المجتمع منكفئ على ذاته، مشغول كلية بمصالحه الخاصَّة وبالتصرف وفق نزواته الطبيعية الخاصَّة. والرابطة الوحيدة بين الناس وبين هذه النوعية من الأفراد، هي الضرورة الطبيعية والحاجة والمصلحة الخاصَّة على ملكيتهم وأشخاصهم الأنانية». انظر: رتشارد شاخت، «الاغتراب»، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م. [المترجم]

(٩) Ibid., p. 34. Italics in text.

(١٠) Ibid., p. 34.

عام ١٧٩٣م - تدلُّ عند ماركس على «حقوق عضو المجتمع المدني؛ أي: حقوق إنسان أنانيٍّ، منفصل عن بقيه الناس والمجتمع»[١١]. يشير ماركس هنا إلى الحرية والملكية والمساواة والأمان. أما الحرية فتعني الحقَّ في عمل أي شيء يريده المرء، ما دام لا يضرُّ بالآخرين. وأما الحقُّ في الملكيَّة فهو الحقُّ في «تمتُّع المرء بثروته وكنز ما يريد منها، دون اعتبار للآخرين، وباستقلالٍ عن المجتمع»، وهذا الحقُّ لا يخرج عن كونه مجرَّد «حق في المصلحة الذاتية»[١٢]. والمساواة هي تكافؤ الحرية أو قدرة الجميع بشكلٍ متساوٍ على عمل ما يريدونه. وبناءً على هذه الرؤية، يُعَدُّ كل شخص «موناد/ وحدة مكتفية بذاتها» *self-sufficient monad*[١٣]. أما الأمان فهو حماية جميع حقوق المرء، أو كما يصفه ماركس «**ضمان** الأنانية»[١٤].

ومن ثَمَّ، فالحصول على الحقوق في مجتمع مدنيٍّ، تسيطر عليه علاقات السوق، يميل إلى تحويل الأفراد إلى أشخاصٍ يفكِّرون في أنفسهم باعتبارهم منفصلين عن كل شخصٍ آخر، في أثناء عزمهم القيام بأي شيء يريدونه ما دام لا يضرُّ بالآخرين. وهنا يُعرِّف كل فرد الآخرين باعتبارهم مجرَّد مشاركين في سعي لبلوغ مصلحتهم الخاصَّة. ولكن الأفراد في هذا الوضع يعجزون عن إيجاد أساسٍ لالتزامٍ متبادلٍ بمفهوم مشتركٍ للصالح العام، والشروط المحققة للمجتمع. وبناءً على ما ذكر، فقد رأى ماركس أن في المجتمع المدني «الحرية باعتبارها حقًّا للإنسان، لا تتأسَّس على العلاقات بين الإنسان والإنسان؛ بل على فصل الإنسان عن الإنسان. فهي

---

(١١) Ibid., p. 34. Italics in text.

(١٢) Ibid., p. 42.

(١٣) الموناد كلمة يونانية تعني وحدة أو وحدانية أو فردانية. ويرجح أن يكون لايبنتز Leibniz الذي صكَّ المصطلح قد أخذه عن جيوردانو برونو (Giordano Bruno) أو عن فرانس فان هلمونت (**Franciscus Mercurius Van Helmont**) الذي استخدم الكلمة لوصف «البذور» الدقيقة جدًّا التي خلقها الله هي وحدها مباشرة، وتطورت إلى كل أشكال المادة والحياة [....] وربما تأثر لايبنتز بعمل الميكروسكوبيين المحدثين الذين عرضوا الحياة النابضة في أصغر الخلايا، ومن ثمَّ خلص إلى أن «هناك عالمًا من الكائنات المخلوقة - الأشياء الحية، والحيوانات، والأنفس، في أصغر جزء من المادة. انظر: قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، لايبنتز، المونادات، ول ديورانت، ترجمة د. زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م. راجع أيضًا: *Principles of Nature and Grace Based on Reason*, G. W. Leibniz, Jonathan Bennett، نسخة إلكترونية، على: http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/leibniz1714a.pdf. [المترجم]

(١٤) Ibid., p.p.42 - 43. Italics in text.

الحق في الانفصال؛ حق الفرد **المنعزل** المنكفئ على ذاته»[١٥].

لكن في بيئة من هذا النوع، حيث الناس منفصلون بعضهم عن بعض على هذا النحو ويعيشون في علاقاتٍ عدائية بعضهم تجاه بعض، تكْمُن المشكلة في أنه لا يوجد أساسٌ لـ«تحرُّر الإنسان»[١٦]؛ فالتحرُّر يستلزم لتحقيقه وجود مجموعة أخرى من الحقوق، يجب أن نضعها في الاعتبار بصفتها أكثر أهميةً من حقوق الإنسان. كان ماركس يتحدَّث هنا عن «**حقوق المواطن**»[١٧]. **إنها حقوقٌ تتعلَّق بالمشاركة في إقرار السياسات العامة، والحق في وجود تداولٍ مفتوحٍ وحرٍّ للآراء، والحق في مطالبة المسؤولين بتسويغ أفعالهم. والحصول على هذه الحقوق السياسية يمكّن الأفراد من إرساء قاعدة للانخراط في العمل العام بعضهم مع بعض**[١٨].

يقول ماركس إن «التحرُّر الإنساني لن يكتمل، إلا عندما يستوعب هذا الإنسانُ الفردُ الواقعيُّ ذلك المواطنَ المجرَّدَ بداخله... وعندما يكون قد تعرف إلى قواه ونظَّمها... بصفتها قوىً **اجتماعية**، بحيث لا يفصل بعد ذلك هذه القوة الاجتماعية عن نفسه باعتباره قوة **سياسية**»[١٩]. كان ماركس بقوله هذا يعني: أن الأفراد يجب أن تكون لديهم القدرة على بناء مجتمع سياسيٍّ، يمثِّل المصالح العامة والحاجات التي يتقاسمها الجميع، فضلًا عن أنه يجب تنظيم المجتمع السياسي بطريقة تسمح بأن يشكِّل الأفراد وينظموا الحياة الاقتصادية للمجتمع، بما يحقِّق التنمية الكاملة لقدرات الناس. ومن ثمَّ، يجب على الأفراد أن يكونوا جزءًا من جماعاتٍ مشاركة في إنتاج السلع. ويجب أيضًا على هذه الجماعات أن تقوم في أساسها على علاقاتٍ اجتماعية يتحكَّم فيها وينظِّمها أعضاء المجتمع أنفسهم. وفي هذا الوضع، يستخدم العمَّال حقوقهم باعتبارهم مواطنين لتحديد ما سيتمُّ إنتاجه، وكيفية تنظيم المهارات والطاقات المختلفة لإنتاج هذه السلع.

---

(١٥) Ibid., p. 42. Italics in text.

(١٦) Ibid., p. 35.

(١٧) Ibid., pp. 42-43.

(١٨) Ibid., p. 41 and Jeremy Waldron, editor with introductory and concluding essays, *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, (New York: Methuen, 1987), pp. 129-30.

(١٩) Marx, *On the Jewish Question*, p. 46. Italics in text.

إن الناس ـ في نظر ماركس ـ يحصلون على معنًى لحياتهم عندما يُعترف بهم بفعل إسهاماتهم بعملهم الإنتاجي. لكن عندما يسيطر آخرون ـ أي: الرأسماليون في حالتنا هذه ـ على عمل الناس، فلن يتاح للأفراد مطلقًا التعبير عن كامل قدراتهم في عملهم، ولا أن يكون هناك اعترافٌ بالعمَّال بفعل إسهاماتهم في المجتمع. ولا يقع ذلك إلا عندما يسيطر العمَّال على العملية الاقتصادية، وسيكون التحرُّر الحقيقي أمرًا ممكنًا؛ ذلك التحرُّر الذي يتيح اعتراف الناس الكامل لبعضهم بعضًا بعملهم. وكما يقول جيرمي والدرون *Jeremy Waldron*: «إن التحرُّر الكامل عند ماركس لا يتطلَّب وجود مجتمعٍ سياسيٍّ فحسب؛ بل يتطلَّب أيضًا انخراط ذلك المجتمع في التنظيم الديمقراطي وإدارة الحياة الاقتصادية الإنتاجية»[٢٠].

لكن تظلُّ المشكلة في أن الحقوق السياسية، بالرغم من كونها خطوةً مهمَّة وتقدمية، فإنها لن تسمح بالتحرُّر الكامل ما دامت موجودةً في مجتمعٍ رأسمالي[٢١]. إذ إن فشل الليبرالية الأكبر يتمثَّل في أنها تسمح للناس باستخدام حرياتهم لأجل الإعلاء من الوجود الفردي الأناني فحسب، والذي ذكر ماركس أنه سمةُ المجتمع المدني الحديث. ومن ثمَّ، لن يصير الأفراد أبدًا مواطنين مشاركين في تشكيل الحياة الاقتصادية للمجتمع، كما كان يأمل ماركس. والاغتراب المستمرُّ في المجتمع الرأسمالي يوضِّح السبب في حتمية حدوث هذه الأمر.

٣ ـ الاغتراب الحديث[٢٢]:

إن الحقيقة الأساسية للحياة عند العامل العادي، في مجتمعٍ مدنيٍّ تهيمن

(٢٠) Jeremy Waldron, *Nonsense Upon Stilts*, p. 131.

(٢١) Marx, *On the Jewish Question*, pp. 35, 41, 43.

(٢٢) الفعل يغترب alienate فعل لازم شأنه في ذلك شأن معادليه في اللغة الألمانية، وهو يعني حرفيًّا: «يغدو غريبًا أو يجعل شيئًا ما ملكًا لآخر»، ولكن الاسم المشتق منه وهو الاغتراب شأن المرادف الألماني الغربة Entfremdung وعلى عكس الكلمة الألمانية التي تعني التخارج، لا يستدعي للذهن عادة نشاطًا إلا في سياقاتٍ خاصَّة حيث يُستخدم كاصطلاح فنيٍّ، وما يرتبط في ذهننا ابتداءً بكلمة الاغتراب أو الغربة هو حالة للوجود الإنساني حالة كون المرء مغتربًا أو مفارقًا لشيء أو لشخص. إلا أن الاغتراب صار له بعد ذلك تراث واسع وممتد على المستويات الفلسفية والفنية والأدبية. فعلى سبيل المثال، حظي «هيرمان هسه» بتقديرٍ قلَّ أن يحظى به كاتبٌ آخر ممَّن يعتبرون أنفسهم مغتربين. وكانت روايته التي وثبت به إلى مكانته المميزة «دميان» قد بدأت بعبارة هرقليطس =

عليه الرأسمالية، هي أنه لا ينتج السلع فحسب؛ بل هو نفسه يتحوَّل إلى سلعة[٢٣]؛ فالعمَّال مجرَّد سلعة؛ لأن قيمتهم الوحيدة تأتي من حقيقة كونهم لا يمتلكون سوى عملهم لبيعه لمن يمكن أن يستغلَّه في تصنيع المنتجات. ففي الاقتصاد الرأسمالي، لا يُعترف بالعمَّال لمهاراتهم المختلفة والمتنوِّعة، أو لقواهم وقدراتهم الخاصَّة؛ بل هم في نظر هذا المجتمع مجرَّد حزمة من الطاقة، يمكن من خلالها تحقيق نتائج يرغب فيها الملاك، عند استخدامها كما ينبغي. لكن لعل أكثر ما أراده ماركس في هذا السياق، هو التطوير الكامل لقدرات الناس، تمامًا مثلما أراد مِل. فقد ذكر ماركس أن «التوجُّه **الحقيقي** الفعَّال للإنسان نحو نفسه باعتباره كائنًا نوعيًّا، أو ظهوره باعتباره نوعًا حقيقيًّا (أي: إنسانًا)، لا يتحقَّق إلا بإخراجه جميع **الطاقات** التي يحملها باعتباره إنسانًا نوعيًا»[٢٤]. لكن نتيجةً للرأسمالية، لا يعرف العمَّال أنفسهم إلا من خلال ما يصبحون عليه من أفراد منخرطين في «عمل مغترب»، أو منخرطين في نشاطٍ يفصلهم عن التعرف إلى مهاراتهم وطاقاتهم الأساسية وتحقيقها. ومن منظور هذه الخبرة، يشير **الاغتراب** إلى نمطٍ من العمل يمنع الفرد من معرفة أو تطوير مواهبه وطاقاته.

تناول ماركس في **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤م**[٢٥]

= الشهيرة: «عن نفسي أبحث»، وقد جاء بها هسه في الرواية قائلاً: لا أنشد إلا أن أحاول أن أعيش كل هذا الذي تصنعه نفسي انطلاقًا من ذاتها، ترى لماذا يُعَدُّ ذلك بكل هذه الصعوبة؟ وكان هذا أيضًا هو موضوع هسه في رواياته التالية، وهو أسلوب آخر في القول بأن التغلُّب على الاغتراب أمر شاقٌ، فنرى في رواياته «ستيبان وولف» نقلاً ومناقشة لصيحة «فاوست» الشهيرة:

ثمة روحان يقطنان ـ ويا للحسرة ـ في صدري

وتناضل كل روح منهما للتخلص من توأمها.

راجع: تصدير «والتر كاوفمان» تحت عنوان «حتمية الاغتراب» لكتاب شاخت، المرجع السابق. [المترجم]

(٢٣) Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, p. 71.

(٢٤) Ibid., p. 112. Italics in text. On the nature of species life, see John Elstar, *An Introduction to Karl Marx*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 43-44.

(٢٥) خلال القرن الذي أعقب وفاة هيغل لم يحظَ تحليله للعقل المغترب عن ذاته في الظاهريات باهتمام كبير، ولم يلقَ اصطلاح الاغتراب إلا ذيوعًا محدودًا إن كان قد لقي مثل هذا الذيوع على الإطلاق، وقد ثار الاهتمام بهما معًا فحسب مع نشر «مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية» في عام ١٩٣٢م، وكان اسم ماركس قد لقي اهتمامًا واسع النطاق لبعض الوقت، ولكن نشر مخطوطاته تلك التي كتبها عام ١٨٤٤م كشف جانبًا منه لم يكن معروفًا من قبل، ألا وهو جانب الفيلسوف =

أربعة طرق مختلفة يتجلّى بها الاغتراب. أولًا: هناك اغتراب العامل عن المنتج الذي ينتجه العامل بنفسه[٢٦]. فنتيجةً للعمل الذي ينخرط فيه العمَّال، يصبحون معتمدين على المجتمع الذي يحتاج هذه المنتجات التي ينتجونها؛ لأنه من دون هذه الحاجة إلى تلك المنتجات، لن يكون ثمَّة عملٌ للعمَّال، ومن ثمَّ لن يكون هناك سبلٌ أمامهم لإعالة أنفسهم. لكن في الوقت نفسه، فإن المنتجات التي ينتجها العامل لا تغيِّر ـ على أية حال ـ من الظروف الاجتماعية التي يتمُّ في ظلِّها الإنتاج. فهذه الظروف ذات أثر اغترابيٍّ شديد، بمعنى أنها تحرم العامل من أساس الانخراط في نوع العمل الذي من شأنه أن يتيح له بلوغ قوته الكامنة[٢٧]. إذن، فالسلع التي ينتجها العمَّال في المجتمع الرأسمالي، إنما ترمز إلى استمرارية الظروف الاقتصادية التي تخلق لديهم الاغتراب، وذلك بمنعهم من التحكُّم في مكان عملهم لأجل إنتاج السلع وتنظيم علاقات الإنتاج التي تسمح لهم بالتحرُّر الإنساني.

هناك أيضًا اغتراب عن **فعل الإنتاج** نفسه[٢٨]. وهنا، يكون الفرد مجبرًا على الانخراط في عملٍ ليس له في أدائه ناقة ولا جمل، ولا علاقة له كذلك بتطوير قواه الأساسية باعتباره إنسانًا. «فهو يكون في المنزل عندما لا يعمل، وعندما يعمل لا يكون في المنزل؛ أي: إن عمله ليس من وازعٍ ذاتيٍّ، لكنه عمل قسريٌّ، إنه سخرة»[٢٩]. كان ماركس يتحدَّث وفي ذهنه تجربة عمَّال خطوط الإنتاج الذين يمضون ساعات عملٍ طويلة، يكرِّرون فيها بلا نهاية الفعل نفسه مرةً تلو أخرى[٣٠]. يؤدي هذا النوع من العمل إلى «إخصاء» قوى العمَّال البدنية والعقلية[٣١]. فضلًا عن ذلك، فإن هذا النوع من العمل يجعلنا نعيش في علاقةٍ بعيدةٍ عن طاقاتنا وقدراتنا الأساسية. فنعيش شعورًا

= الإنساني المتحمِّس والمهتم قبل كل شيء بقضية تحقيق الإنسان لذاته. وهذا الكشف عن ماركس كفيلسوف إنسانيٍّ جذب اهتمام الكثيرين مما أسفر عن أن كثيرًا قد قرؤوا وما زال كثير يقرؤون المخطوطات، وأدى ذلك بدوره إلى ذيوع اصطلاح الاغتراب الذي استخدمه ماركس بكثرة في المخطوطات في نقده للمجتمع المعاصر، ووصف الإنسان المعاصر. المرجع السابق. [المترجم]

(٢٦) Ibid., pp. 72-73.

(٢٧) Ibid., pp. 72-73.

(٢٨) Ibid., p. 73.

(٢٩) Ibid., p. 74. Italics in text.

(٣٠) See Marx, *Capital, Volume One*, pp. 399-403.

(٣١) Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, p. 75.

بالغربة الدائمة عن أنفسنا. وفي الواقع، لا نتمكَّن مطلقًا من معرفة طبيعة ما يمكننا أن نكون عليه، ولا كيف نحيا حياةً تسمح لنا بتحقيق جميع قدراتنا وطاقاتنا الأساسية إلى أقصى حدٍّ ممكن. «وهنا، نحمل **اغترابًا عن الذات** *self-estrangement* كما كنا نحمل اغترابًا عن **الشيء**»[٣٢].

وفي الشكل الثالث من الاغتراب، ترانا أيضًا **نفتقد القدرة على فهم قدراتنا باعتبارنا بشرًا**. وهذا يعني: أننا لا يمكننا إدراك قدراتنا الخاصَّة باعتبار أننا أشخاصٌ لنا تفردنا، وأننا أيضًا لا نستطيع إدراك الصورة الكلية للقدرات المتاحة للإنسان باعتباره البشري. وهنا يميِّز ماركس بين القدرات المرتبطة بالعمل الإنساني، وتلك المتعلِّقة بالحيوانات. فالحيوانات يمكنها إنتاج سلع تُشبع فقط حاجاتها المباشرة المرتبطة باستمرارها على قيد الحياة. لكن الجنس البشري يعرف كيف ينتج السلع التي تتفق ومعايير جميع الأجناس، لا حياة الكائن البشري فحسب[٣٣]. فضلًا عن أن الإنسان باعتباره كائنًا واعيًا يسعى إلى إنتاج أساسٍ لكل ما في الحياة، فهو يمكنه ـ على خلاف الحيوان ـ إطلاق الأحكام «بشكلٍ يتفق مع قوانين الجمال»[٣٤]. الشيء الذي يهمنا هنا، ويُعَدُّ ذا دلالةٍ، هو أن الإنسان بإمكانه معرفة قدراته، واختيار طرق الحياة التي تضمن الازدهار الإنساني. وهي إمكانية يُحرَم منها الإنسان في وضع العمل الذي انتقده ماركس. وهو ما يرجع في جزء كبير منه إلى أن الإنسان لا يتمكَّن مطلقًا من التحرُّر من حياة الحيوانات، إذ يظل معنيًا بحاجات بقائه المباشرة فحسب.

لكن في ظلِّ ثقافةٍ تفشل في حماية هذا الأفق، فمن الطبيعي أن يصبح

---

(٣٢) Ibid., 75. Italics are in book.

(٣٣) Ibid., p. 76.

(٣٤) Ibid., p. 76.

نقول: يشير ماركس إلى أن العمل ينبغي أن يكون نشاطًا يحقِّق الإنسان ذاته من خلاله، ويطور بحرية طاقاته الروحية والعضوية، ويقول إن العمل ذاته ينبغي أن يكون «إشباعًا لحاجة أكثر منه مجرَّد وسيلة يمكن من خلالها إشباع حاجة أخرى، ويجب أن يكون العمل قبل كل شيء «تطوعيًّا وحرًّا» وعمل الإنسان ذاته، ونشاطه العفوي». وسيبدو هذا النشاط خلقًا فنيًّا أو على الأقل شكلاً من أشكال النشاط يمكن ممارسته من خلال الحرفية، ولا غرو في ذلك، وماركس هو من وصف الإنتاج الإنساني بأنه يتمُّ «وفق قوانين الجمال.» المرجع السابق. [المترجم]

الأفراد ـ في الشكل الأخير من الاغتراب ـ **مغتربين عن الآخرين**[٣٥]. وذلك لأنه إن كان المرء لا يستطيع فهم طبيعته الجوهرية، فإنه لن يتسنَّى لأي أحد معرفة طبيعة الآخر الجوهرية[٣٦]. والجانب المؤسف في هذه الحالة، أنها تحطم الأمل الكانطي في احترام الآخرين باعتبارهم غاياتٍ لا مجرَّد وسائل. فمعاملة الآخرين باعتبارهم غاياتٍ في السياق الماركسي، تتطلَّب أن يكون المرء قادرًا على إدراك وتدعيم ما لدى الآخرين من صفاتٍ في كليتها، بما في ذلك اعترافه بالطاقات الكامنة لديهم. وهو الهدف الذي لا يمكن تحقيقه في مجتمعٍ رأسمالي، حيث الفرد ليس سوى سلعة تسعى وراء حاجات البقاء.

أ ـ معايير الحياة المغتربة:

ربما أعظم مأساة في الوجود الاغترابي أن معايير الحياة الاغترابية تخلق لدى المواطنين ـ من العمَّال وأرباب العمل على حدٍّ سواء ـ فقدان الاهتمام بالفضائل الأساسية التي تجعل من الممكن بناء مجتمعٍ مكرسٍ لتحقيق أكبر قدر من تطوُّر كل فرد فيه. والقيم الرئيسة التي تحلُّ محلًّ فضائل من هذا النوع، هي تلك القيم المرتبطة بالجشع. وهناك عاملان رئيسان في هذه المأساة: إدخال الميكنة، والرغبة التي لا تهدأ في كسب المال.

فكما رأينا، فإن تنظيم العمل يجعل من كل عاملٍ مجرَّد محرِّكٍ للآلة، «إذ يصير ملحقًا بالآلة. ولا يصبح مطلوبًا منه سوى تلك المهمَّة الأبسط

---

(٣٥) الاغتراب عن الآخرين الذي يتحدَّث عنه ماركس يفترض أن يُفهم باعتباره متضمنًا غيابًا شاملاً للإحساس بالصحَّة، وتقويمًا للآخرين باعتبار أنهم ليست لهم أهمية إيجابية تتجاوز أهميتهم كوسائل للغايات الشخصية، وعداء يقوم على الإحساس بالتنافس وتوقُّع الاستغلال المضاد، وهذا الاغتراب يضرب بجذوره في التمحور حول الذات الذي لا يلتفت فحسب إلا إلى التميز الخاص، بل وكذلك في التصور عن الذات يستبعد أية فكرة للاجتماعية. وفي هذا الصدد، فإن الإنسان الأناني الذي يغترب عن الآخرين لدى ماركس مماثلٌ للفرد المتمحور حول خصوصيته عند هيغل، والذي تتمثَّل علاقته بالبنية الاجتماعية في «الاغتراب». وفي كلتا الحالتين، نجد الاغتراب موضع التناول نتيجة لقصر مطابقة الذات على الذات الخاصَّة، وبالطبع فإن الآخرين عند ماركس هم الذين ينظر إليهم بالتبعية باعتبارهم أغرابًا. للمزيد من تحليل هذا النوع من الاغتراب ومقارنة تحليل الذات عند ماركس وهيغل، انظر: رتشارد شاخت، «الاغتراب»، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م. [المترجم]

(٣٦) Ibid., p. 77.

والأكثر رتابةً والأسهل إتقانًا»[٣٧]. وبطلب مهمّةٍ بسيطة على الآلة من كل فرد، يتوقّف الفرد عند حالة «الإنسان غير الناضج» أو «الطفل»[٣٨]. كذلك يجب على العمّال ـ في سبيل خدمة الماكينات ـ أن يكيِّفوا أنفسهم وفق المبادئ المرتبطة بإنتاج الثروة. وهو ما يعني: أنه محتَّمٌ عليهم قبول وجودهم عند مستوى الكفاف، بحيث يتّجه النصيب الرئيس من أرباح عملهم إلى صندوقٍ ماليٍّ يتحكَّم فيه الملّاك، يمكن استخدامه في شراء ماكيناتٍ جديدة. ولإنجاز هذا الهدف، يتعلّم الناس أن يعيشوا حياةً ملؤها نكران الذات، والواقع أن العمّال يتحوّلون إلى «كائنات جامدة، تفتقد كل الحاجات»[٣٩]. وهنا، يتحوّل العمّال إلى كائناتٍ خاضعة بلا حاجاتٍ تتجاوز حدَّ الكفاف، فيتمكّن صاحب العمل من استخدام الثروة التي يخلقها له العامل للحصول على مزيدٍ من الماكينات أو رأس المال لنفسه، لا لتمكين العامل من بلوغ طاقاته الكاملة. هنا يقول ماركس: «كلما قلّلتم [أيها العمّال] من التفكير والحبِّ والتنظير والغناء والرسم والتآزر... إلخ؛ زدتم [أيها الرأسماليون] من **التوفير**، و**عظمت** ثروتكم... و**رأسمالكم**»[٤٠].

كذلك، هناك هدف واحد يحرِّك طبقة الملّاك؛ طلب المال[٤١]. الواقع أن المال لا بدَّ وأن يأخذ مكانة الصدارة[٤٢]، لكن في الوقت نفسه، وبحكم

(٣٧) Marx, *Manifesto of the Communist Party*, p. 479.

(٣٨) Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, p. 95.

(٣٩) Ibid., p. 95.

(٤٠) Ibid., pp. 95-96. Italics in text.

(٤١) Ibid., p. 96.

(٤٢) It is therefore regarded as omnipotent.ÛÛMoney is the *procurer* between man's need and the object, between his life and his means of life. But *that which* mediates *my* life for me, also *mediates* the existence of other people for me. For me it is the *other* person.

what, man! Confound it, hands and feet.
And head and backside, all are yours!
And what we take while life is sweet,
Is that to be declared not ours?
Six stallions, say, I can afford,
Is not their strength my property?
I tear along, a sporting lord,
As if their legs belonged to me."
Goethe: *Faust*
See, Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, Progress Publishers, 1977. P. 108.

[المترجم]

الانشغال به، تصبح هناك قيمة أخرى ذات بُعْدٍ أساسيٍّ، ألا وهي الجشع، ويصبح «الإسراف والسفه هما... المعيار الحقيقي»[٤٣]. يرتبط هذا الميل بالسعي إلى خلق شعور في أذهان الناس بحاجتهم إلى أنواع محدَّدة من السلع التي لا بدَّ أن يتعلموا الرغبة فيها. يروج لهذه السلع الباعة الذين يعرفون أنهم إذا جعلوا ما يكفي من الناس يشترونها، فسوف يحرزون ثروةً وسلطةً اجتماعية على المشترين، وكذلك على العمَّال الذين ينتجونها. فهدف البائع إذن أن يخلق في ذهن المستهلك «حاجةً **جديدةً**» لما ينتجه من أشياء. وهنا يجب على البائع إقناع المستهلك بأن يرغب في شيء لا يحتاج إليه في الوقت الراهن. وعندما ينجح البائع في ذلك، يجب على المستهلك أن يقدِّم ما يلزم من تضحياتٍ لمراكمة المال الذي يطلبه البائع من أجل السلعة. وبتقديم هذه التضحيات تولد صيغة جديدة من الاعتمادية، تجعل المستهلك خاضعًا لطبقة المنتجين. وبهذه الطريقة، «يغوي» البائعُ المستهلكَ للوقوع في شرك «نمط جديد من **الإشباع**، ومن ثمَّ يتسبَّب له في خرابٍ اقتصاديٍّ»[٤٤].

وأخيرًا، يُعَدُّ المال أساسًا لتحديد ماهية كل شخص وما يمكن أن يكون عليه. وهذا يعني: أن وظيفة ما يملكه الشخص من مالٍ وما يجب عليه فعله لكسب هذا المال، تحدِّد بالفعل ماهية هذا الشخص. ومن ثمَّ، فإذا كان من الضروري بالنسبة إلى الأفراد بغرض كسب المال، التخلي عن قدراتهم الأصلية، سيفعلون. فربما يمكن للشخص بفضل قدراته الأصلية أن يصير طبيبًا، لكن لأن أهله لا يملكون المال لمساعدته على ذلك، لن يتمكَّن من اتخاذ هذا المسار المهني. وبدلًا من ذلك، يتحوَّل الشخص إلى رجل أعمال يتلخَّص اهتمامه الوحيد في الحياة في كسب المال. ومن ناحية أخرى، لنفترض أن هناك شخصًا لا يملك من النباهة ما يصيره طبيبًا، لكنه يحمل الرغبة والمال. هنا، سيصبح هذا الشخص طبيبًا رغم وجوب عكس ذلك. يقول ماركس هنا: «كل ما لا أقدر أن أفعله باعتباري إنسانًا؛ أي: أن تعجز كل طاقاتي الفردية الأساسية عن إتمامه، يمكنني أن أفعله **بالمال**»[٤٥]. وفي

---

(٤٣) Ibid., p. 93. Italics in text.

(٤٤) Ibid., p. 93, italics in text.

(٤٥) Ibid., p. 104. Italics in text.

نقول:

ظل نظام كهذا، من السهل علينا أن نفهم إذن كيف تفقد كثير من الفضائل التقليديةً أهميتها. فما زال الناس يتحدثون عن فضائل من قبيل الإخلاص والحب، في الوقت الذي حلّ فيه محلّ هذه الفضائل ما يناقضها من شرورٍ كالكره والجحود، عندما يصبح من الضروري فعل ذلك من أجل المال(٤٦). فاليوم، إذا فُرِض الحبُّ على الناس بغرض كسب الثروة، سيفعلون؛ لكن إذا تطلب الأمر منهم غدًا أن يصبحوا أقذارًا وضعاء، في سبيل الظفر بالمال، لفعلوا ذلك. ليس ثمة فضائلُ دائمة وثابتة وتقليدية يمكن أن تصبح عمادًا للحياة؛ بل ستتغيَّر قيم الأفراد بفعل ما يطرأ من تغيراتٍ على مجريات أمورهم.

فكيف يمكن للناس ـ في هذا الوضع ـ أن يقيموا علاقاتٍ تقوم على الاعتبار المتبادل لأجل تطوير أفضل وأهم ما لدى كل شخص من طاقات؟ يرى ماركس أنه لا بدَّ للمبادلات التي تتمُّ بين بعضنا وبعض، ألَّا تستهدف الإثراء المادي؛ بل يجب أن تحقِّق مجتمعًا يقوم على فضائل تساعد في تدعيم الاحترام المتبادل، وحب الطاقات والقدرات الأساسية للحياة الإنسانية. وبشكل خاصٍّ، يجب أن نؤسس علاقاتنا لتكون جهودًا أمينة في سبيل تمكين الآخرين من إشراكهم إيَّانا آمالهم وطاقاتهم، وتمكيننا نحن من إشراكنا إيَّاهم آمالنا وطاقاتنا(٤٧).

ب ـ السياق التاريخي للاغتراب:

إذا أردنا التخلُّص من الاغتراب، فلا بدَّ لنا من معرفة مصدره. وإن غاية فلسفة ماركس ليست مجرَّد فهم الواقع الموجود؛ بل تغييره. «فالفلاسفة لم يفعلوا شيئًا سوى أنهم **فسروا** العالم بطرقٍ مختلفة، مع أن بيت القصيد هو **تغييره**»(٤٨). لقد اعتقد ماركس أن التاريخ يجب أن يُستخدم لتغيير ظروف

Money is the alienated *ability of mankind.* That which I am unable to do as a *man*, and of which = therefore all my individual essential powers are incapable, I am able to do by means of *money*. Money thus turns each of these powers into something which in itself it is not-turns it, that is, into its *contrary*. Marx, *economic and Philosophic Manuscripts*, Progress Publishers 1977.

[المترجم]

(٤٦) Ibid., 105.

(٤٧) Ibid., p. 105.

(٤٨) Marx, *Theses on Feuerbach*, p. 145. Italics in text.

الإنسان إلى الأفضل. وعلى هذا الأساس، من الممكن أن نتعلَّم من التاريخ، مستخدمين دروس الماضي لتغيير مجرى المستقبل. فالتاريخ يبيِّن لنا الطريقة التي يكون الأفراد بموجبها جزءًا من سيرورات الإنتاج لإشباع الحاجات الإنسانية(٤٩). وهذه القوى غالبًا ما تشكِّل حياة الإنسان بطرقٍ تتعارض مع أفضل مصالحهم، كما هو الحال في المجتمع الرأسمالي. لكن في الوقت نفسه يمكن للأفراد أن يتفاعلوا مع تلك القوى ـ ويفعلوا ذلك ـ بغرض تشكيل علاقات إنتاجٍ لا تكون مغتربةً بعد ذلك مطلقًا. يقول ماركس: «إن الواقع يصنع البشر، تمامًا كما يصنع البشر الواقع»(٥٠). وقد آلينا في هذه الجزئية على أنفسنا قراءة التاريخ من منظور ماركس، لنبيِّن المدخل الذي يقدِّمه التاريخ لتغيير واقع الإنسان، وتحرير الجنس البشري من الاغتراب.

لقد ظهر المجتمع المدني(٥١) ـ من وجهة نظر ماركس ـ في القرن الثامن عشر ومعه نظام إنتاجٍ وتجارة تهيمن عليه البرجوازية، بعد أن اختفى المجتمع القروسطي. وكذلك كانت هذه الطبقة هي المرتبطة بالبنية الفوقية *superstructure* أو القيم الاجتماعية والسياسية التي قامت عليها فكرة المجتمع المدني، وقدَّمت دعمًا ثقافيًا للمحافظة على نظام الإنتاج الموجود في المجتمع الرأسمالي(٥٢). إلا أن هذا النظام الجديد للإنتاج قد خلق في الوقت نفسه توتراتٍ ما بين النظام نفسه وبين العمَّال. وهي التوترات التي ستُحلُّ في النهاية بثورة تحقِّق المجتمع الشيوعي. لكن قبل أن نذهب في مناقشة الحجَّة الاقتصادية التي تفسر هذا النزاع، سنقدِّم فيما تبقى من فقراتٍ قليلة وصفًا لخصائص المجتمع الذي شيَّده البرجوازيون، في الوقت الذي نبيِّن فيه السبب في ضرورة تحول المجتمع المدني عند ماركس إلى مجتمعٍ شيوعيٍّ.

---

(٤٩) Marx, *The German Ideology*, p. 164.

(٥٠) Ibid., 165.

(٥١) برزت عبارة «المجتمع المدني» Burgerliche Gesellschaft في القرن الثامن عشر، حين كانت علاقات الملكية قد تخلَّصت من المجتمع الجماعي القديم والوسيط. والمجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية. ومهما يكن من أمر، فإن التنظيم الاجتماعي المترتب بصورة مباشرة على الإنتاج والتجارة، هذا التنظيم الذي يشكِّل في جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية، قد سُمي على الدوام بالاسم ذاته. ماركس وإنجلز، الأيديولوجية الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٨. [المترجم]

(٥٢) Ibid., p. 163.

لقد ظهر المجتمع المدني نتيجةً لما حدث من تحولٍ وانتقالٍ من العملية الإنتاجية، التي قامت في العصور الوسطى على الطوائف الحرفية *guilds*(٥٣) ذات المصالح المشتركة، إلى منظومة الإنتاج في المصانع الكبرى. أوجد هذا التغيُّر علاقةً جديدةً بين العامل وصاحب العمل. ففي الطوائف التي كانت بيتًا لكثيرٍ من الحرفيين الذين ينتجون السلع المطلوبة، كانت هناك «علاقة أبوية *patriarchal relationship*» ميزت طبيعة الارتباط بين «المعلِّم *master*» والعامل الماهر، الذي أُطلق عليه «عامل المياومة *journeyman worker*»(٥٤). أعطت هذه العلاقة الأبوية سلطةً للمعلِّم على العامل، لكن هذه السلطة لم تفضِ إلى عداوةٍ كتلك التي بين العامل والمالك. والسبب أن العامل نفسه كان يريد أن يصير معلمًا، ويساوره الأمل أنه من خلال العمل في إحدى الطوائف، يمكنه أن يجني الخبرة والسبل ليصير كذلك(٥٥). وبناءً على هذه الرغبة، لا مصلحة للعامل في الإحاطة بنظام الطائفة، حتى لو كان للمعلِّم أو السيِّد سلطةٌ كاملة عليه(٥٦).

لكن بظهور «البرجوازية الكبيرة *big bourgeoisie*»، أو طبقة الملَّاك الجديدة التي روَّجت للإنتاج الصناعي، غُرست بذور صراع العامل ضد

(٥٣) شاع في بعض ترجمات الأعمال الماركسية ترجمة كلمة guilds بالنقابات الحرفية، دون مراعاة الفرق بين النقابات الحرفية corporations ـ كما ذكرنا في الفصل الثاني عشر بحثًا عن دقَّة المصطلح وتوثيقه فيما جاء على لسان ماركس في الأيديولوجية الألمانية ـ وبين الطوائف الحرفية التي أوضح ماركس أيضًا فرقًا بينهما، عندما فرق بينهما في كتابه «بؤس الفلسفة» قائلاً:

"So, since the French of the eighteenth century abolished **corporations, guilds** and fraternities instead of modifying them, the French of the eighteenth century must modify competition instead of abolishing it." See Marx, *The Poverty of Philosophy"*, Progress Publishers, 1975, p. 136.

[المترجم]

(٥٤) Ibid., p. 182.

(٥٥) كانت العلاقة الأبوية القائمة بين العمَّال في الطائفة الحرفية وبين معلِّميهم تمنح هؤلاء المعلمين قوةً مضاعفةً، من جهة بسبب نفوذهم على مجمل حياة العمَّال المهرة، ومن جهة أخرى لأن هذه العلاقة كانت تتشكَّل فيما يتعلَّق بالعمَّال المهرة المشتغلين مع المعلِّم نفسه، رابطة فعلية تجمعهم ضد نظرائهم ممَّن يعملون لدى معلمين آخرين. وأخيرًا، كان العمَّال المهرة مرتبطين بالنظام القائم لمجرَّد مصلحتهم في أن يصبحوا معلِّمين بدورهم. وهكذا، فبينما قام الغوغاء على الأقل بفتنٍ ضد النظام البلدي بأسره، وهي فتن ظلَّت دونما فاعلية من جراء عجزها، فإن العمَّال المهرة لم يذهبوا قطُّ إلى أبعد من أعمال عصيان صغيرة ضمن الطوائف الحرفية المنفصلة، كما هو الأمر في طبيعة كل نظام نقابيٍّ. انظر: «الأيديولوجية الألمانية»، ص٦٣. [المترجم]

(٥٦) Ibid., p. 177.

المالك؛ الصراع الذي سيفضي في النهاية ـ حسب ماركس ـ إلى الإطاحة بالملَّاك على يد العمَّال. لكن لماذا؟ لأن طبقة الملَّاك الجديدة ـ خلافًا لما كانت عليه الطوائف الحرفية ـ أرادت أن تصبح جزءًا من نظامٍ تجاريٍّ لا يضمُّ الاقتصادات المحلية فحسب؛ بل يتجاوزها إلى الاقتصاد العالمي. وللمنافسة على هذا المستوى، كان لا بدَّ من مراكمة مقادير ضخمة من رأس المال «المنقول»، أو الموارد التي يمكن أن تُنقل من منطقة إلى أخرى، حسبما تقتضي لوازم الأعمال والإنتاج. لكن الطوائف كانت دائمًا متمركزة محليًّا، ولم يتخيَّل أصحاب الطوائف ـ «البرجوازية الصغيرة» ـ قطُّ استثمار مواردهم في مشروعٍ بعيد. في حين كانت «البرجوازية الكبيرة» الجديدة تقتنص الفرصة لاستثمار الموارد أينما ظنَّت أن ذلك معينٌ على توسيع نصيبها في السوق العالمية[٥٧].

ولرغبتها الطبيعية في تأمين استثماراتها، سعت «البرجوازية الكبيرة» إلى إيجاد طرقٍ لتأمين حصصها ضد المنافسين أيًّا كانوا. وفي سبيل ذلك مثلًا، حصلت من الحكومات الوطنية على تعريفاتٍ وتشريعاتٍ جمركية حمائية[٥٨]. وبرغم هذه السياسات الحمائية[٥٩]، ظلَّ التنافس بين الصناعات الكبيرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر هو النمط الرئيس للتفاعل بين المنتجين. وقد أجبر هذا التنافس الأفراد على أن يحولوا طاقاتهم نحو ما يحقِّق لهم النجاح في السوق. وفي ذلك، كان الهدف الوحيد هو توسيع النمو الصناعي. في هذا السياق، كانت أموال الاستثمار كلُّها تُوجَّه إلى تطوير الصناعة وتطوير ما يدعمها، كوسائل الاتصال الحديثة، وتطوير نظام ماليٍّ خادم. وكذلك تركزت ملكية رأس المال الصناعي في أيدي قلَّة من الناس، وظهرت المدن الصناعية الكبرى، ودُمِّرت كل الحرف التقليدية التي كانت قائمةً في حياة الطوائف الحرفية، وفقَدَ الريف أهميتَه السياسية والاجتماعية في الدول الرأسمالية. وأمام هذه التغيرات، تقلَّصت أهمية «الأيديولوجية

---

(٥٧) Ibid., p. 182.

(٥٨) Ibid., pp. 183-85.

(٥٩) مع قيام المانيفاكتورات، وُضعت الأمم المختلفة في علاقات مزاحمة، وانخرطت في صراعٍ تجاريٍّ، لم يحتدم إلا بواسطة الحروب، والحماية الجمركية، وحظر الاستيراد؛ بينما كانت الأمم فيما مضى بقدر ما كانت تنشئ أية رابطة فيما بينها، تقوم بمبادلة غير مؤذية فيما بينها. لقد أصبح هناك منذ ذلك الوقت مغزى سياسيٌّ للتجارة. انظر: «الأيديولوجية الألمانية» ص٦٧. [المترجم]

والدين والأخلاق»، وكل العوامل التي قد تهدِّد نمط الحياة الجديد(٦٠)؛ في كونها مصدرًا من مصادر الاعتقاد العام. وكذلك على الرغم من أن «البرجوازية الكبيرة» في كل أمَّة كانت ترى نفسها ذات مصالح قومية منفصلة، فإنها كانت تسعى وراء المصلحة نفسها؛ ولذلك جعلت كلُّ الدول التي سيطرت عليها هذه البرجوازية من هذه المصلحةِ مصلحةً أساسيةً، إلى حدِّ رفض أي اعتبار للجنسية القومية. وفي كل حالة، أعلت كلُّ دولة صناعية من شأن حاجات «الصناعة الكبرى»، وجعلتها هدفها الرئيس، وهو ما أدى إلى أن تصبح حياة الطبقة العاملة «لا تطاق»(٦١).

وفي هذا السياق، لم تستطع الدولة نفسها إلا أن تُصبح حامي حمى المصالح البرجوازية. وكما رأينا عند هيغل، كانت الدولة قوةً مستقلةً منفصلةً تقف فوق المصالح الخاصَّة المتنافسة، وتحدِّد الصالح العام الذي يجب أن تدعمه جميع المصالح المنفصلة في المجتمع المدني. لكن ماركس كان يرى تصور الدولة بهذه الطريقة محض خيال. فالدولة «ليست سوى شكل التنظيم الذي تتبنَّاه البرجوازية حتمًا عليها، من أجل أغراضٍ داخلية وخارجية، ومن أجل الضمان المتبادل للملكية والمصالح»(٦٢). فالدولة في واقع الأمر هي الوسيلة التي تعلي بها «الطبقة الحاكمة» من مصالحها، عن طريق صياغة مؤسساتٍ أخرى وتشكيلها ـ وخاصةً القانون ـ لتلبية حاجات التصنيع(٦٣).

---

(٦٠) لقد عمَّمت الصناعة الكبرى المزاحمةَ بالرغم من التدابير الحمائية (تلك هي حرية التجارة العملية، وليست الضرائب الحمائية سوى علاج مسكن، إجراء دفاعي ضمن حرية التجارة)، وأنشأت وسائل المواصلات والسوق العالمية الحديثة، وأخضعت التجارة لها، وحوَّلت الرأسمال بأسره إلى الرأسمال السريع. وأجبر جميع الأفراد بواسطة المزاحمة العمومية على شحذ طاقاتهم إلى الدرجة القصوى، ودمرت إلى حدٍّ ما الأيديولوجية، والدين، والأخلاق... إلخ، وجعلت منها أكذوبة ملموسة حيثما لم تتوصَّل إلى تدميرها. لقد خلقت حقًّا التاريخ العالمي للمرة الأولى، وذلك بقدر ما جعلت جميع الأمم المتحضِّرة وكل فردٍ فيها رهنًا بالسوق العالمية من أجل تلبية حاجاتها، مدمرة بذلك الانعزالية الطبيعية السابقة للأمم المختلفة. المرجع السابق، ص٧١. [المترجم]

(٦١) Ibid., pp. 185-86.

(٦٢) Ibid., p. 187.

(٦٣) لا شكَّ أن وصف الدولة ودورها قد استغرق أبحاثًا كثيرة ومفصلة في التراث الماركسي، الأمر الذي نلحظه أكثر فيما يخصنا هنا في موضوعة المجتمع المدني عندما تمَّ تناول علاقة الدولة بالمجتمع المدني خاصةً فيما نراه من جدلٍ حول توصيف الدولة عند كلاسيكيي الماركسية الذين قالوا إن الدولة هي جهاز الدولة، حيث يدخل في هذه العبارة ليس فقط الجهاز المختص (بالمعنى الحصري) الذي يُعترف بوجوده وبضرورته انطلاقًا من احتياجات الممارسة الحقوقية؛ أي: الشرطة، والمحاكم، =

في هذه البيئة، ترسَّخ نظامُ إنتاجٍ يكرِّس نوعًا من تقسيم العمل بين الأطراف المختلفة التي تمثِّل جزءًا في عملية الإنتاج. فالمالك أو صاحب العمل يوفِّر الأدوات وينظِّم العمل، والعمَّال الذين لا يملكون سبلًا أخرى تضمن لهم العيش، يجب أن يعملوا بشروطٍ وضعها لهم أرباب العمل، الذين يريدون التحكُّم في عملية الإنتاج. لأنه بغيرها لا يمكنهم الاستمرار في مراكمة رأس المال الواجب امتلاكه بغرض إحراز ميزة تنافسية على المنتجين الآخرين. وعندئذ ترمز الملكيَّة الخاصَّة عند العامل إلى تقسيم العمل الذي يجعل الرأسمالي متحكِّمًا كليًا في طبيعة العمل. وفي هذا الوضع، لا يحدو العامل أي أملٍ في أنه يومًا ما ربما سيكتسب ما يخوِّله بعض السيطرة على عملية العمل بنفسه، كما كان الحال مثلًا مع عامل المياومة في الطوائف(٦٤).

هكذا، تفضي المطالب الآخذة في الاتساع من أجل مزيدٍ من الربح إلى سعي أصحاب العمل لاكتساب مزيدٍ ومزيدٍ من السلطة على العمَّال. لكن يتطور هذا الوضع وينتهي بالعمَّال إلى الحاجة إلى الإطاحة بسيطرة طبقة الملَّاك. لا يجد العمَّال أيَّ خيار آخر؛ لأنهم وحدهم من يتحمَّل مزيدًا من الأعباء دون حصولهم على أية ميزات، على الرغم من أنهم يمثِّلون أغلبية

= والسجون؛ بل كذلك الجيش الذي يتدخَّل مباشرةً كقوة قمع احتياطية في اللحظة الأخيرة حين تطغى الأحداث على الشرطة وأجهزتها المساعدة المختصَّة، وعلى رأس هذا المجموع رئيس الدولة، والحكومة، والإدارة. وبعرض النظرية الماركسية اللينينية حول الدولة بهذا الشكل، نلمس أن الشيء الأساسي هنا أن جهاز الدولة هو بالضبط الدولة. ولقد عالج كلاسيكيو الماركسية الدولة في الواقع؛ أي: في ممارستهم السياسية كواقع أكثر تعقيدًا من التعريف المعطى لها في «النظرية الماركسية في الدولة»، والذي أضيفت إليه أشياء أخرى. لقد اعترفوا في ممارستهم بهذا التعقيد، ولكنهم لم يعبِّروا عنه بنظرية مقابلة، وكان غرامشي هو الوحيد تقريبًا الذي سار بهذا الاتجاه. فقد أشار إلى فكرة أن الدولة ليست محصورةً فقط في جهاز الدولة (القمعي)، لكنها تحتوي - كما كان يقول - على عددٍ من مؤسسات المجتمع المدني: الكنيسة، والمدارس، والنقابات... إلخ. إلا أن غرامشي لم يبلور مع الأسف حدسه الذي بقي بشكل إشارات دقيقة، ولكنها جزئية (راجع غرامشي: كراسات السجن). يجب إذن إضافة شيء آخر إلى النظرية الماركسية في الدولة كما يقول لويس آلتوسير Althusser، ألَا وهو أجهزة الدولة الأيديولوجية، حيث بات من الضروري هنا ألَّا نأخذ بعين الاعتبار التمايز بين سلطة الدولة وجهاز الدولة، بل وكذلك حقيقة أخرى تبرز إلى جانب جهاز الدولة (القمعي)، دون أن تذوب فيه. انظر: دراسات لا إنسانوية، لويس آلتوسير وجورج كانغيلهم G. Canguilhem، ترجمة د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١م. [المترجم]

(٦٤) Ibid., pp. 189-90.

المجتمع. فالعمَّال لا يمكنهم مناشدة الدولة إجراء بعض الإصلاحات؛ لأن الدولة تتحكَّم فيها البرجوازية. لذلك، لا يصبح لديهم أيُّ هدفٍ سوى الإطاحة بالبرجوازية والنظام الرأسمالي الذي يحمي مصالحها. والأمل هنا يتمثَّل في خلق مجتمعٍ يُلغَى فيه الحكم الطبقي تمامًا وللمرة الأولى[٦٥]. ولإتمام عملٍ من هذا النوع، «لا بدَّ من إحداث تغييرٍ للبشر على مستوى جماهيريٍّ ضخم؛ تغيير لا يمكن أن يقع إلا في حركة عملية؛ في **ثورة**»[٦٦]. **محصلة هذه الثورة ستكون كما وصف ماركس في «البيان الشيوعي» قائلًا: «على أنقاض المجتمع البرجوازي القديم بطبقاته وتناحراته الطبقية، سيكون لدينا رابطة يمثِّل التطوُّر الحرُّ لكل فردٍ فيها شرطًا للتطوُّر الحرِّ للجميع»**[٦٧].

٤ ـ الحجَّة الاقتصادية: جذور الاستغلال:

صاحب هذا التحليلَ التاريخي نقدٌ اقتصاديٌّ للرأسمالية، يوضِّح حتميَّة سقوط الطبقة الرأسمالية والانتقال إلى الشيوعية. وفي هذه الجزئية، عزمنا على توضيح جذور تحليل ماركس لظهور الاستغلال، وأيضًا أن نبيِّن كيف أن الميول التي تسفر عن الاستغلال تساهم في الإطاحة بالرأسمالية في نهاية الأمر.

يصبح العمَّال في المجتمع الرأسمالي أُجراء، عندما يكونون مجبرين

---

(٦٥) Ibid., pp. 192-93.

(٦٦) Ibid., p. 193. Italics in text.

في **بؤس الفلسفة ١٨٤٧م** يعلن ماركس أول صياغة لإشكالية مرحلة الانتقال الثوري: «مرحلة استبدال المجتمع المدني السابق بمتَّحد يتنافى مع وجود الطبقات وتناقضها»؛ ذلك أن انتصار البروليتاريا السياسي ليس مخصصًا لإقامة تنظيمٍ جديدٍ لسلطة الدولة. إن للبروليتاريا ـ بخلاف باقي الطبقات ـ مهمَّة استبعاد السلطة السياسية، بمعناها الحصري، بواسطة رابطة جديدة. هكذا تبدو المهَمَّة الصعبة في تحديد السياق، والتغيرات المؤسسية اللازمة لبلوغ هذه الغاية. لقد شاء ماركس ـ بابتعاده عن أي راسب تنبؤي ـ أن يكون تحليليًا وجدليًا في الوقت نفسه: يبقى الصراع الطبقي صراعًا سياسيًّا من أجل إلغاء «السلطة السياسية بمعناها الحصري» التي هي «الخلاصة الرسمية لتناقض المجتمع المدني». إن هذا الصراع الطبقي حركةٌ اجتماعيةٌ تحتوي الحركة السياسية؛ إذ تظهر في مرحلة ما بعد الصراع الطبقي «تطورات اجتماعية»، ولكنها ليست «ثورات سياسية» أبدًا. كذلك يظهر أول نقد علمي «للاقتصاد السياسي» أن استقلالية الدائرة السياسية (بعلاقاتها الإدارية) مرتبطة بتبعيتها لبنية التبادل من أجل الإنتاج؛ أي: تشكل المجتمع المدني في طبقاتٍ متناقضة. انظر: أندريه توزيل Andre Tosel وآخرون، ماركس ونقده للسياسة، ترجمة جوزيف عبد الله، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م، ص٢١. [المترجم]

(٦٧) Marx, *Manifesto of the Communist Party*, p. 491.

على مقايضة عملهم بوسائل العيش، أو ما يُقيم أودهم. ومن ثمَّ، فهم في وضع لا يسمح لهم بالمطالبة بالمساواة مع الرأسماليين، كأن يتقاسم كلاهما أرباحَ العمل على سبيل المثال[٦٨]. فسلطة الرأسمالي على العامل تنشأ عن حقيقة كون الرأسمالي يملك شروط العمل أو **رأس المال** الذي يتضمَّن (دون حصر) المواد الخام والآلات والماكينات المستخدمة في إنتاج «مواد خام وأدوات جديدة للعمل [مثل الماكينات]، ووسائل جديدة للعيش [تستخدم في إبقاء العمَّال على قيد الحياة]»[٦٩]. فضلًا عن ذلك، يكون الرأسماليون في وضع يسمح لهم بالسيطرة على كافة العلاقات الاجتماعية المحيطة بالإنتاج[٧٠]، وهو ما يعني: سيطرتهم على الظروف التي تمنحهم امتيازاتٍ ضد العمَّال، والترويج لمعايير تنفعهم، وتعزيزها بخفض مكانة العمَّال. وكذلك لدى الرأسماليين سلطة إدخال تقنياتٍ أو ماكيناتٍ جديدة إلى مكان العمل، على أمل تقليص تكلفة الإنتاج[٧١]. وهم بذلك يخلقون مزيدًا من رأس المال الذي يمكِّنهم من تقوية سلطتهم على العمَّال.

تُعَدُّ المحافظة على هذه العلاقة الإيجابية (لدى الرأسماليين) مسألةً في غاية الأهمية بالنسبة إلى قدرتهم على مراكمة رأس المال أو الموارد، ومنها الآلات والمواد الخام التي تمثِّل أسس التحكُّم الرأسمالي في النظام الاقتصادي، ومن ثمَّ في **استغلال** العمَّال[٧٢]. وكي نفهم الاستغلال، وكيف ينشأ، فمن الضروري أن نستوعب العلاقة بين «رأس المال الثابت *constant capital*»، و«رأس المال المتغيِّر *variable capital*»، و«فائض القيمة *surplus value*». يرتبط رأس المال الثابت، الذي يشمل الميكنة والمواد الخام، بقيمة قوة العمل، أو بما أشار إليه ماركس بـ«إجمالي الأجور» أو رأس المال المتغيِّر. وتُستخدم قوة العمل بطبيعة الحال في إدارة الآلات التي تحوِّل المواد الخام إلى منتجاتٍ نهائية تُباع في السوق طلبًا للربح. ويسعى أرباب العمل إلى صقل آلية العمل بالكفاءة وتخفيض تكلفتها إلى أقصى حدٍّ ممكن. وبهذه الطريقة وحدها يمكنهم زيادة أرباحهم. وفي سبيل هذا، فمن صميم

(٦٨) Marx, *Wage Labour and Capital*, pp. 204-05.
(٦٩) Ibid., p. 207.
(٧٠) Ibid., p. 207.
(٧١) Ibid., p. 210.
(٧٢) Marx, *Capital, Volume One*, pp. 419-21.

مصلحتهم الحصول على أكبر قيمة عملٍ ممكنة من العامل، لاستخدامها في شراء ماكيناتٍ تجعل العمل أكثر ربحًا. وتأخذنا مصلحة المالك هذه إلى فائض القيمة.

ينشأ فائض القيمة عن وضع ينتج فيه العامل ما يكفيه من مالٍ لقُوتِه، بالإضافة إلى مقادير إضافية من الثروة أو الفائض يتحكَّم فيها الرأسمالي(٧٣). وعلينا هنا توضيح أن فائض القيمة عند ماركس ينبثق فقط عن عمل العمَّال الذين ينتجون أساس عيشهم في عدد ساعاتٍ أقلَّ بكثيرٍ مما يعملونه(٧٤). وهذه هي الحقيقة، والحقيقة الوحيدة، التي تجعل الرأسمالية في عين ماركس مشروعًا للاستغلال. فدائمًا ما ينتهي الحال بالعمَّال ـ كما يقول أحد الشرَّاح ـ إلى أداء «عملٍ يزيد عمَّا يلزم لإنتاج ما يستهلكه من سلع»(٧٥). وفائض قيمة عملهم، أو ذلك القدر الزائد عما يلزم لإبقائهم في مكان العمل، لا يذهب إليهم؛ بل إلى الملَّاك الذين يستخدمون هذه القيمة المضافة لشراء مزيدٍ من الماكينات لجعل عملية العمل أكثر إدرارًا للربح.

إن شرور الرأسمالية والاستغلال ترتبط بدوافع الرأسماليين نحو تحقيق معدلاتٍ أعلى من فائض القيمة. تلك الدوافع التي تجعله مبدئيًا يزيد من ساعات يوم العمل. فكيف يصل الأمر إلى هذا الوضع؟ كما ذكرنا توًا، دائمًا ما يسعى الرأسمالي إلى انتزاع فائض القيمة من العامل، ومن خلال هذه الثروة يشتري مزيدًا من الماكينات التي يقوم بإحلالها محل العامل. لكن مع هذا الإحلال، لن يتبقَّى سوى القليل من العمَّال. ونظرًا لأن فائض القيمة يأتي من توظيف العامل من أجل إنتاج ما يزيد عن حفظ ذاته، فلن يتبقَّى تحت سيطرة الرأسمالي سوى قليلٍ من فائض القيمة. وللتغلُّب على هذه المشكلة، فمن الضروري إذن أن يطيل الرأسمالي من يوم عمل هؤلاء العمَّال المتبقين. وقد ساق إلينا ماركس مثالًا خاصًا بتقليص قوة العمل من أربعة وعشرين عاملًا إلى عاملين فقط، حيث كان كلُّ عاملٍ قبل الانكماش يساهم بساعة عملٍ واحدة في فائض القيمة في يوم من اثنتي عشرة ساعةً أو ما يحصِّل أربعًا وعشرين ساعةً، هي إجمالي ناتج قوة العمل ككلٍّ. أما مع

(٧٣) On this point, Elstar, *An Introduction to Karl Marx, p.* 67.

(٧٤) Marx, *Capital, Volume One, p.* 405.

(٧٥) Elstar, *AN Introduction to Karl Marx, p.* 80.

وجود عاملين فقط، فإن الرأسمالي يريد أن يحصل على فائض القيمة نفسه، إن لم يكن أكثر. لذلك، سيتحتَّم على العاملَيْن أن ينتجا أربعًا وعشرين ساعةً من فائض القيمة، أو اثنتي عشرة ساعةً لكلٍّ منهما. ومن غير الوارد أن يتمكَّن كلا العاملين من إنتاج هذا الفائض الكبير حتى إذا عملا لساعاتٍ أطول. لكن سيمضي الرأسمالي في محاولاته على كل حال؛ لأن مسعاه هو زيادة قدر الفائض الذي يناله. فهو ـ كما يقول ماركس ـ وحتى من دون أن يكون «واعيًا بهذه الحقيقة»، يجب أن يلجأ إلى «المبالغة في إطالة يوم العمل، [من أجل] تعويض النقص في نسبة عدد العمَّال المستغَلين»(٧٦). بصيغةٍ أخرى، تتطلَّب الرأسمالية أن يستغلَّ الرأسمالي العاملَ دومًا، جاعلًا من حياته بؤسًا فوق بؤس.

بالإضافة إلى إطالة ساعات يوم العمل، توجد أساليب أخرى للاستغلال. أولًا: وبحكم عدم اشتراط الماكينات تمتُّع العمَّال بقوة خارقة، فمن الممكن استخدام النساء والأطفال في عملية الإنتاج(٧٧). والواقع أن «قذف الماكينات بجميع أفراد الأسرة إلى سوق العمل؛ يعني: توزيع قيمة قوة عمل الرجل على جميع أفراد أسرته. ومن ثمَّ، فإنها تخفِّض من قيمة قوة

---

(٧٦) Marx, *Capital, Volume one, p.* 406.

(٧٧) في شرحه للتأثيرات المباشرة للإنتاج الآلي على العامل يصف ماركس تملُّك رأس المال لقوى عمل إضافية متمثِّلة في النساء والأطفال قائلاً: «بما أن الماكينات تجعل القوة العضلية زائدةً عن اللزوم، فهي تغدو وسيلةً لاستخدام العمَّال من دون قوة عضلية، أو الذين لم يكتمل نموهم الجسدي ولكنهم يتمتَّعون بأعضاء أكثر مرونةً. لذا كان عمل النساء وعمل الأطفال الكلمة الأولى للاستخدام الرأسمالي للماكينات! وبذلك تحوَّل هذا البديل الجبار للعمل والعمَّال على الفور إلى وسيلة لزيادة عدد العمَّال المأجورين، بإخضاع جميع أفراد أسرة العامل بلا تمييزٍ من حيث الجنس والعمر لسيطرة رأس المال المباشر. ولم يقتصر العمل الجبري لصالح الرأسمالي على اغتصاب وقت ألعاب الأطفال؛ بل استولى أيضًا على الوقت العادي للعمل الحر في محيط البيت». ويقدِّم ماركس مثالاً على هذا الوضع المتردي: أنه في أثناء أزمة القطن التي رافقت الحرب الأهلية في أمريكا أرسلت الحكومة الإنجليزية د. إدوارد سميث إلى لانكشير وتشيشر وغيرها من أجل فحص الحالة الصحيَّة لعمَّال صناعة القطن. ويقول فيما يقوله: من الناحية الصحيَّة، كان للأزمة ـ إلى جانب إزاحتها للعمَّال من جو الفابريكة ـ كثير من النتائج الإيجابية الأخرى. فزوجات العمَّال يجدن الآن وقت الفراغ اللازم لإرضاع الأطفال من أثدائهن بدلاً من تسميمهم بمزيج غودفري (مستحضر أفيوني). ويتوفر لديهنَّ الآن الوقت من أجل تعلُّم الطهي. وكنَّ لسوء الحظ يجدن فنَّ الطهي في حين لا يتوفر لديهنَّ ما يؤكل. ويتضح من ذلك إلى أية درجة اغتصب رأس المال ـ من أجل ازدياده الذاتي ـ العمل الضروري لحاجات الأسرة. انظر: ماركس، **رأس المال**، المجلد الأول، دار التقدم، موسكو، ص٥٦٨ ـ ٥٦٩. [المترجم]

عمله»[٧٨]. وكذلك يتّجه العمل نحو مزيدٍ من النظامية والخروج عن سيطرة العامل. فمكان العمل منظَّم ككتيبة الجيش: مشرفون ومراقبون، دائمًا ما يتحقّقون من التزام العمَّال الصارم بالنظام الإنتاجي الذي يضعه الملّاك[٧٩]. وهنا يصبح العمل نفسه في غاية البساطة، بما يجعل «مهارة العامل الخاصَّة لا قيمة لها»[٨٠]، ومن ثمَّ، يصاب ذهن العامل وجسده ـ داخل المصنع ـ بالشلل[٨١]. وكلما زاد تبسيط العمل، تنامى عدد العمَّال بشكلٍ مثير. فقد كان عامل المياومة ـ في نظام الطائفة الحرفية ـ عاملًا ماهرًا لا يمكن استبداله بسهولة. أما الآن، فليس هناك عقبة أمام إحلال أي عاملٍ محلَّ آخر، وهذا ما يفسر وجود سوقٍ ضخمة من العمَّال المتنافسين على العمل، بصورة تخفض بطبيعة الحال من قيمة الأجور. ولا مناص إذن من وجود «جيش صناعيٍّ احتياطيٍّ» من العمَّال المتعطلين، ويُبقي الملّاك دومًا على معاناة هؤلاء الأفراد المستعدين للانضمام إلى العمل والحصول على وظيفة أي عاملٍ قد لا يقبل بانضباط مكان العمل[٨٢].

أ ـ أزمة الرأسمالية: هبوط الأرباح:

إننا نجد أشدَّ أزمات الرأسمالية خطورةً في نظرية ماركس عن انخفاض معدل الأرباح. فكما بيَّنّا فيما سبق، فإن الرأسماليين يسعون دائمًا إلى إحلال الماكينات محلَّ العمَّال، وإنهم إذ يفعلون ذلك إنما ينتهجون أسلوبًا يناقض مصالحهم الخاصَّة. فلأن المورد الرئيس للقيمة كلها هو فائض القيمة الذي ينتجه العمَّال، ينخفض معدل ربح الرأسمالي عندما تنخفض القوة العاملة المنخرطة في الإنتاج. ومن ثمَّ، يقول ماركس إنه في حين تتميَّز عملية الإنتاج بتزايدٍ دائم في مقدار رأس المال الثابت، ونقصانٍ دائم في وقت العمل أو رأس المالٌ المتغيِّر، فإن «معدل الربح» عند للرأسماليين يأخذ في الانخفاض[٨٣].

---

(٧٨) Ibid., p. 404.

(٧٩) Ibid., p. 386.

(٨٠) Marx, *Wage Labour and Capital, p.* 214, and Marx, *Capital, Volume one, p.* 409.

(٨١) Marx, *Capital, Volume one*, p.p. 399, 408-409.

(٨٢) Ibid., 413.

(٨٣) Marx, *Grundrisse*, trans. By Martin Nicolaus, (New York: Vintage Book, 1973), 747.

ويستجيب الرأسماليون لهذه المشكلة بتكرار عملية استبدال الماكينات بالعمَّال، على أمل إدخال كفاءة من شأنها تعزيز منسوب الربح لديهم. وفي سبيل ذلك، يمضي الرأسماليون في تخفيض ما يمكنهم من عدد العمَّال المشتركين في الإنتاج، بإدخال ماكيناتٍ جديدة تحلُّ محلَّهم. تزيد هذه الاستراتيجية من مقدار العمل الفائض، أو بصيغة أخرى، تدفع كثيرًا من العمَّال إلى هامش البطالة(٨٤). إلا أن هذه الاستراتيجية لا يمكن لها أن تتكرَّر إلى ما لا نهاية، حتى يكون النظام قد انهار برمته. يقول ماركس:

«سيتزامن التطوُّر الأعلى للقوة الإنتاجية والتوسُّع الأعظم في الثروة المتوفرة مع استهلاك رأس المال وامتهان العامل ووقوع أعظم إرهاق لطاقاته الحيوية»(٨٥).

ولن يسفر هذا الوضع إلا عن «نكباتٍ متواترة» بمعدلاتٍ مرتفعة، مفضيًا «في النهاية إلى إطاحة عنيفة»(٨٦).

ومع ذلك، وكما يمكن لكثيرٍ منَّا أن يقول اليوم إن تمرُّد العمال لا يفضي فعليًّا ـ في نهاية المطاف ـ إلى ثورة ماركسية يملك فيها العمَّال رأس المال، ويشكِّلون محيط العمل وواقعه؛ بل يُفضي تمردهم إلى قيام مجتمعٍ يتحقَّق فيه توازنٌ بين قوة المجموعتين. وهذا التوازن في القوة يتجلَّى في أشكال الحكم الليبرالية الساعية إلى تأمين الحقوق للجميع. وكما سنرى في الفصل الرابع عشر، فإن مقاربة ستيوارت مِل لتحقيق التطوير الكامل للأشخاص، تمثَّلت في مساواة السلطة لدى الطبقتين في ظلِّ صيغةٍ ليبرالية ديمقراطية للحكم. وربما كان ستيوارت مِل سيرى طريق ماركس طريقًا عبثيًا، كما كان لماركس أن يرى في مقاربة مِل لا شيء أكثر من مجرَّد محاولة لوضع قناعٍ على شرور الرأسمالية، باللجوء إلى المؤسسات الليبرالية الديمقراطية.

ب ـ النظام الجديد:

فما الشرائع التي سيضعها المجتمع الشيوعي الذي سيلي المجتمع

---

(٨٤) Ibid., p. 750.

(٨٥) Ibid., p. 750.

(٨٦) Ibid., p. 750.

الرأسمالي؟ من السهل علينا فهم رؤى ماركس في هذه القضية، إذا تبيَّنَّا أولًا الأمور التي لم تحظَ بتأييده. يرفض ماركس «تطبيق معيار متساوٍ» ليكون أساسًا لتوزيع المنافع الأساسية في المجتمع. إذ يعتبر كل شخصٍ هنا مجرَّد عامل، وبحكم أن كل شخصٍ ينال أجرًا على عمله، فهو يؤديه بما يتفق مع معيار عام. فإذا كان هذا المعيار العام يقضي بحصول كل شخصٍ على عشرة دولارات في الساعة، فلكل شخصٍ أن يحصل على هذا ما دام يلبِّي التزاماته وفق هذا المعيار. ويشير ماركس إلى هذه الرؤية الخاصَّة بمعاملة الناس بمقاربة «الحقوق المتساوية»[87]. إلا أن هذه المقاربة لا تضع في اعتبارها أن كل شخصٍ لا بدَّ وأن يكون أكثر من مجرَّد عامل. فكل شخصٍ لديه حاجاتٌ مختلفة. «فهناك المتزوج والعَزَب، والعائل أطفالًا أكثر من غيره... إلخ»[88].

آمن ماركس في هذا السياق بأن قوى الإنتاج - في «الطور الأعلى» من المجتمع الشيوعي - ستتطور مع تطور الفرد في جميع النواحي، لتسمح بـ«التطوير الكامل لكل فرد». في هذا الوضع الجديد، لن يعود العمَّال سلعًا

---

(٨٧) ضمن ملاحظاته الانتقادية على مشروع برنامج حزب العمَّال الألماني الموحَّد، والتي نُشرت تحت عنوان «نقد برنامج غوتا» الذي كتبه عام ١٨٧٥م، يشير ماركس إلى أن «الحق المتساوي يظل - من حيث المبدأ - الحق البرجوازي؛ رغم أن المبدأ والتطبيق العملي يكفان عن التناقض هنا، في حين أن تبادل القيم المتعادلة لا يبقى في ظل تبادل البضائع إلا بصورة وسطية، لا في كل حالة من الحالات. ورغم هذا التقدُّم، يظل هذا الحق المتساوي محصورًا من ناحية واحدة ضمن حدود برجوازية. فإن حق المنتج يتناسب مع العمل الذي بذله، والمساواة تتجلَّى هنا في اتخاذ العمل وحدة مشتركة للقياس. ولكن رُبَّ فرد يتفوق جسديًّا أو فكريًّا على فرد آخر، فهو إذن يستطيع أن يعمل وقتًا أطول؛ ولكن لكي يكون العمل مقياسًا ينبغي أن يتحدَّد بمدَّته أو شدَّته، وإلا كفَّ عن أن يكون وحدة للقياس. فهو لا يقرُّ بأي امتياز طبقيٍّ؛ لأن كل إنسان ليس سوى شغيل كغيره. ولكنه يقرُّ ضمنًا بعدم المساواة في المواهب الفردية، وبالتالي في الكفاءات الإنتاجية بوصفها امتيازات طبيعية. فهو إذن من حيث المحتوى حقٌّ قائم على عدم المساواة ككل حقٍّ. فالحقُّ بحكم طبيعته لا يمكن أن يتجلَّى إلا في استعمال الوحدة القياسية نفسها، ولكن الأفراد غير المتساوين (لن يكونوا أفرادًا متمايزين إذا لم يكونوا غير متساوين) لا يمكن قياسهم وفقًا لوحدة مشتركة إلا بقدر ما ينظر إليهم من وجهة النظر نفسها، إلا بقدر ما ينظر إليهم من زاوية معينة حيث لا ينظر إليهم إلا بوصفهم عمالاً لا أكثر، وبصورة مستقلة عن كل الباقي، وبالتالي مع الاستفادة المتساوية من الصندوق الاجتماعي للاستهلاك يتلقى أحدهم بالفعل أكثر من الآخر ويظهر أغنى منه، إلخ. ولاجتناب كل هذا، لا ينبغي أن يكون الحقُّ متساويًا؛ بل ينبغي أن يكون غير متساوٍ. راجع: ماركس، «نقد برنامج غوتا». [المترجم]

(٨٨) Marx, *Critique, of the Gotha Program*, p.p. 531-31.

مملوكة للرأسمالي؛ بل سيُنظر إليهم باعتبارهم آدميين لديهم طاقاتٌ متنوِّعة في حاجة إلى تطوير. لن يُنظر إليهم باعتبارهم مجرَّد ماكيناتٍ تدير ماكيناتٍ؛ بل بوصفهم أشخاصًا لديهم ـ فضلًا عن الحاجات الجسدية الأساسية ـ حاجاتٌ فكرية وأخلاقية. ومن ثمَّ، ستتمثَّل ثورة المجتمع في كيفية تأمين أكبر قدرٍ ممكنٍ من تطوير الفرد. فبعض الناس ممَّن يعولون أُسرًا أكبر، سيكونون في حاجةٍ إلى دخلٍ أكبر، والبعض الآخر ممَّن لديهم مواهب موسيقية تتطلَّب تدريبًا خاصًا، سيطلبون من المجتمع المساعدة لتحقيق ما يلزم لتنمية مهاراتهم الموسيقية. ومن ثمَّ، يصبح الشعار القائم في المجتمع الشيوعي المتقدِّم: «من كلٍّ حسب قدرته... لكلٍّ حسب حاجاته»[٨٩].

كان أمل ماركس إذن أن يحقِّق مجتمعًا يمكن لكل فردٍ فيه تنمية مهاراته وقدراته المتعدِّدة والمتنوِّعة، إلى أقصى ما يستطيع. إذ قال إن الفرد في المجتمع الرأسمالي يقوم على نشاطٍ واحدٍ فحسب، فهو «صيَّاد حيوانات أو أسماك أو راعٍ للأغنام أو ناقد، ولا بدَّ له أن يظلَّ على ما هو عليه إذا كان راغبًا في عدمٍ فقدان سبيل عيشه»[٩٠]. أما في المجتمع الشيوعي، فيقول ماركس:

«لا يوجد لدى أحدٍ مجال واحد فقط من النشاط؛ بل يمكن لكل شخصٍ أن يصير متمرسًا ومقتدرًا في أي فرعٍ أو مجالٍ يرغب فيه. فالمجتمع ينظِّم الإنتاج العام، وبذلك يحقِّق ليَ إمكانية عمل شيء ما اليوم وشيء آخر غدًا؛ أقنص صباحًا، أصطاد الأسماك ظهرًا، أرعى الماشية في الأصيل، وأمارس النقد بعد العشاء... كل هذا حسب رغبتي الخالصة، من دون أن أصبح فقط صيادًا للحيوانات، أو راعيًا، أو صائدًا للأسماك، أو ناقدًا»[٩١].

٥ ـ الردُّ والتعقيب وخاصةً من آدم سميث:

قد يردُّ مؤيدو المجتمع المدني على ماركس بالإشارة إلى أن الالتزام بالحقوق السياسية يحقِّق إمكانية خلق كثيرٍ من الجماعات والجمعيات التي

---

(٨٩) Ibid., p. 531.

(٩٠) Marx, *The German Ideology*, p. 160.

(٩١) Ibid.

يمكن لكل منها الدخول إلى المجال العام بغرض إحداث التغييرات والتعديلات في السياسة العامة للمجتمع. والواقع أن مؤيدي المجتمع المدني من شأنهم أن يدفعوا بأنه يضمن وجود حيزٍ مستقلٍّ يمكن فيه لمجموعات العمَّال (أو الاتحادات العمَّالية) أن تُطور من نفسها باعتبارها قوىً مستقلةً تتحدَّى الحكومة وكبار الفاعلين في الاقتصاد، كالرأسماليين. فهذا في الحقيقة هو نوع النشاط الذي أدى إلى إصلاحاتٍ رئيسة في النظام الرأسمالي الأمريكي. إذ كان للحركات العمَّالية على مدار هذا القرن أثر واضح، لا في مائدة المساومة الجماعية فحسب؛ بل أيضًا في الساحة التشريعية للكونغرس.

لم يكن لماركس أن يرفض هذه الإمكانية لذاتها، بقدر رفضه لأهميتها. فإذا كان المتغيِّر الرئيس الذي يؤثر في الطريقة التي نعيش بها متمثلًا في الطبقة الاقتصادية المسيطرة خصوصًا في قدرتها على إدارة بقية المجتمع من أجل مكاسبها، فإن الجماعات الطوعية، التي تبحث عن الإصلاح، لن تكون في وضعٍ يسمح لها على الإطلاق بأكثر من عمل تغييرات تجميلية. فالحيز المستقلُّ للمجتمع المدني سيكون دائمًا تحت وطأة الطبقة المسيطرة. ولن تكون البيئة الأكبر من الحقوق، التي يُفترض أن تحمي هذا الحيز المستقل، بما يكفي من القوة لمقاومة سلطة الطبقة الاقتصادية المسيطرة. وفي هذه الحالة، لا يكون للمجتمع المدني صلة بمنح أسس تحرر العامل من البنى الرأسمالية. وهنا يصرُّ ماركس على ضرورة إزالة هذه البنى، حتى يتمكَّن العمَّال من نيل أي مستوى من مستويات الحرية.

قد يرى مؤيدو المجتمع المدني بعض الحقيقة في هذا الردِّ، فلا يوجد على أية حالٍ ما يبرِّر عدم اعتراف المدافعين عن المجتمع المدني ببعض المخاطر المرتبطة بالرأسمالية. فالمجتمع الذي يصفه ماركس يمثِّل لا محالة ميولًا يمكنها - إذا تُركت دون رادع - أن تضرَّ على نحوٍ خطيرٍ بالمجتمع المدني، وذلك بجعل عدد كبير من الأفراد يشعرون أن المجتمع المدني لا يعاملهم بإنصاف، ومن ثمَّ لا يستحقُّ دعمهم. فأي مجتمعٍ يعتمد على المحافظة على علاقة استغلالٍ بين طبقتي العمَّال والملَّاك، سيخلق شعورًا بعدم الإنصاف بين كثير من الناس. فإذا كان معظم ما نعمل من أجله يُنتزع منَّا، ويستخدمه الآخرون من أجل منفعتهم تاركينا خلو الوفاض؛ فما الذي يرغمنا إذن على أن نحمل شعورًا طيبًا تجاه مجتمعٍ مدنيٍّ يحمي عملًا من

هذا النوع؟ والسؤال هنا إنما يتعلَّق بمدى كون المجتمع المدني وسيلةً لتغيير هذا الوضع. يظنُّ مؤيدو المجتمع المدني أنه بالفعل كذلك.

لكن ماذا عن ردِّ ماركس على آدم سميث، أحد كبار مؤسسي الرأسمالية، الذي ناقشنا إسهامه في الفصل الأول؟ يرى سميث أنه على الرغم من صحَّة ما يقال إن المجتمع الرأسمالي ينتهي به الحال إلى تبايناتٍ واضحة في الثروة، فإن الأثر الكليَّ للرأسمالية هو خلقُ مزيدٍ من الثروات يفوق ما يمكن لأي نظم أخرى أن تخلقه(٩٢). إذ إن العمَّال، على الرغم من أنهم لا يتمتعون بالرفاهية نفسها التي يتمتَّع بها الأغنياء في بلدهم، فإنهم سيكونون ـ كما بيَّنَّا في الفصل الأول ـ أفضل حالًا بكثيرٍ من أغنى أغنياء أفقر البلدان الموجودة في زمنه. فالرأسمالية محرِّك عظيم للثروة، التي يُوزَّع جزء كبير منها على المجتمع كله.

في هذا السياق، يعترف سميث مثلما فعل ماركس بأن إحدى المشكلات الرئيسة في الرأسمالية هي أنها تجعل المال قيمتَها الرئيسة. وقد عرف سميث أنه في حال أصبح المال الشيء الوحيد ذا القيمة العالية، فإن جميع أنشطة الإنسان ستقاس بالمال وحده. لكنْ ثمَّة قيم أخرى أيضًا، ويقرُّ سميث بهذه الحقيقة. فهو كما رأينا في الفصل الأول ضمن مناقشتنا لكتاب **نظرية العواطف الأخلاقية**، يوضِّح ضرورة أن نتعلَّم ضبط سعينا إلى المال وميولنا نحو الأنانية بما يمكننا من خدمة أهدافٍ أكثر نبلًا. وجزء من الأمور التي تحقِّق هذا هو الإقرار بمنظور «المراقب المحايد» عند سميث. فعندما ننظر إلى العالم من منظور شخصٍ غير منحازٍ لأي طريقة بعينها في الحياة، ويريد في الوقت نفسه الازدهار للجميع، علينا أن نسأل هل نريد العيش في مجتمعٍ يكون المال فيه الشيء الوحيد الذي له قيمة، أم لا. يقول سميث إننا لا نريد ذلك. فبعين المراقب المحايد، إننا نريد العيش في مجتمع نتوجَّه فيه بفعل مداركنا الأخلاقية الطبيعية ـ ولا سيما تعاطفنا الطبيعي(٩٣) ـ لنضع أنفسنا موضع الآخرين، خاصةً المحتاجين منهم، ونساعدهم على الازدهار. يقول سميث: «إن الكرم، والإنسانية، والعطف، والرأفة، والصداقة المتبادلة

(٩٢) Adam Smith, "Early Draft of Wealth of Nations," in *Lectures on Jurisprudence,edited by R.I. Meek, D.D. Raphael and P. G. Stern, (Indianapolis: Liberty Classics, 1978), p. 563.*

(٩٣) Ibid.

والتقدير، وجميع المشاعر الاجتماعية والنافعة، عند التعبير عنها في الطلة أو السلوك [هكذا جاءت في الأصل]، حتى تجاه من لا نرتبط بهم؛ كل ذلك يسرُّ المراقب المحايد دائمًا»(٩٤).

ولكن كيف لنا أن نحقِّق هذه الطريقة في الحياة على أرض الواقع؟ يجب أن يكون للدولة دور رئيس في ضمان العدالة للجميع. وهذا ما يعني ـ في بعض الأحيان ـ أن سميث ـ بصرف النظر عن احترامه للأسواق الحرة ـ يضع في الأولوية حماية حقوق المواطنين، التي لا تعني مجرَّد حماية الملكيَّة الخاصَّة؛ بل كل ما يحقُّ للمرء، ومن ثَمَّ ما يلتزم الآخرون باحترامه(٩٥). وفي أحيانٍ أخرى، على الرغم من قلقه من تدخل الدولة في الأسواق، فإنه قد يكون ضروريًا أن تحمي الدولة الأسواق من الاحتكار(٩٦).

لذا كان من الممكن أن يردَّ سميث على ماركس بأن الرأسمالية عندما تحكمها دولة مكرسة للعدالة، وكذلك ضمان الحقوق الكاملة للجميع، فإنها تصبح نظامًا يمكن أن ينتج ثروةً دون تدمير المجتمع المدني أو تحويل الناس إلى مهاويس طمَّاعين لا يعبأون إلا بالمال. ومن ثَمَّ، فإن قيم المراقب المحايد عنده ستزدهر في هذه الحالة، مما يضمن في خضمٍّ هذا أن المال مجرَّد قيمة واحدة ضمن قيم أخرى، وأن القائم الجيد على هذا المال عليه أن يجد طريقةً لضمان قيمٍ عليا، كالعدالة والأخلاق، حتى في مسعاه إلى تحقيق مكافآتٍ مادية كبرى.

ردًا على ذلك، سيقول ماركس إن سميث ـ مثله مثل هيغل ـ يقنِّع الدولة الرأسمالية بوصفها الطريق إلى الحرية والوفرة الاقتصادية، بينما هي في الحقيقة مجرَّد مدافع عن استغلال العمَّال، والمجتمع المدني بدوره ليس سوى طريقة للتغطية على الظلم الناتج.

أما فيما يتعلَّق بهيغل، فإن النهج الديمقراطي عند ماركس كان بالتأكيد سينظر له بوصفه طريقةً للتغلُّب على الدولة البيروقراطية التي دافع عنها هيغل. إذ يرى الأخير ـ كما نتذكَّر ـ أن الدولة تقف فوق المجتمع المدني،

---

(٩٤) Ibid., Section II, Ch. 4, p. 94.

(٩٥) Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, p. 7.

(٩٦) Ibid., Section II, Ch. 4, p. 94.

مسؤولة عن إدارة الاقتصاد من أجل الصالح العام. لكن هذا الهدف لا يمكن تحقيقه دون وجود فئةٍ من الخبراء مسؤولين عن تنفيذ توجيهات الدولة، لا سيما في محيط النقابات المختلفة. وهنا يمكن لفئةٍ من البيروقراطيين المتمكِّنين ـ يتألفون من خبراء في إدارة السياسات ـ أن يديروا الحياة الاقتصادية للمجتمع. لكن في خضمِّ هذه العملية، سيتمُّ إعلام العامَّة أن في استطاعتهم فعل ما يريدون حسب وظيفتهم في بيئة العمل، ولا يتوقعون المشاركة في عملية صنع القرار التي تحدِّد الأهداف العامة للاقتصاد. والواضح أن هيغل لم يكن لديه تعاطفٌ مع عملية إضفاء الطابع الديمقراطي على الاقتصاد، على عكس ماركس بالطبع.

في إطار هذا الالتزام بإضفاء الطابع الديمقراطي أو وضع الثروة التي ينتجها العمَّال تحت سيطرتهم، دافع ماركس في **البيان الشيوعي** عن إصلاحات، كالتعليم المجاني للجميع ونظام تقدُّمي للضرائب وبنك مركزي لا يختلف كثيرًا عن نظام الاحتياطي الفيدرالي عندنا، ومطالب عمَّالية للجميع وملكيَّة عامَّة للمصانع (التي تبنَّاها المجتمع الحديث في بعض مجالات الاقتصاد، كتلك المرتبطة بتوليد الطاقة)[٩٧]. وكل هذا التقدُّم كان ـ

(٩٧) Marx, *Manifesto of Communist Party*, p. 490.

نقول: يشير الكاتب إلى المفارقة الزمنية الجديرة بالتأمل، فيما يخص ما وضعه ماركس في البيان الشيوعي من تدابير، وما يحدث حاليًّا في الولايات المتحدة؛ ولكن لا بدَّ من استكمال الإشارة حتى لا تبدو المسألة بهذه التراجيديا الهينة. فماركس يقول في البيان: «تستخدم البروليتاريا سيطرتها السياسية لتنتزع من البرجوازية شيئًا فشيئًا رأس المال كله، ولتركِّز جميع أدوات الإنتاج بين يدي الدولة؛ أي: البروليتاريا المنظمة في طبقة حاكمة، وتنمية القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة. في البداية، لا سبيل لتحقيق ذلك بطبيعة الحال إلا بالانتهاك الاستبدادي لحرمة حقِّ الملكيَّة، وعلاقات الإنتاج البرجوازية؛ أي: بتدابير تبدو من الزاوية الاقتصادية ناقصةً ومهزوزةً، لكن بإمكانها أن تتجاوز نفسها في مجرى الحركة، وهي تدابير لا بدَّ منها لقلب نمط الإنتاج كله رأسًا على عقب. ومن البديهي أن تختلف هذه التدابير تبعًا لاختلاف البلدان، غير أنه في الإمكان تطبيق التدابير التالية تطبيقًا عامًّا في البلدان الأكثر تقدمًا:

١ ـ نزع الملكية العقارية وتخصيص الريع العقاري لتغطية نفقات الدولة.

٢ ـ ضرائب باهظة وتصاعدية.

٣ ـ إلغاء حقِّ الوراثة.

٤ ـ مصادرة أملاك جميع الفارين والعصاة.

٥ ـ تركيز القروض في يد الدولة بواسطة بنك وطني يعود رأسماله للدولة ويتمتَّع باحتكار كامل.

٦ ـ تركيز جميع وسائل النقل بيد الدولة.

٧ ـ مضاعفة المصالح الوطنية، وأدوات الإنتاج، وإحياء الأراضي الموات وتحسين الأراضي المزروعة حسب خطَّة شاملة. =

وما زال ـ ممكنًا في مجتمعٍ مدنيٍّ يقوم على الحقوق، مع دولة تشرف على الأسواق بالطريقة التي أوصى بها هيغل وسميث لضمان العدالة. فهل يمكن العثور على هذه الأهداف حقيقة في أي إطار سوى مجتمع مدنيٍّ قائم على الحقوق؟ كان ماركس بالطبع ليقول «لا» ردًا على هذا السؤال، مشيرًا إلى الطريق نحو الشيوعية بوصفه الإطار الوحيد لتحقيق الأهداف التي وصفناها للتو.

مع ذلك وبرغم هذه الحقيقة، كان من شأن ماركس أن يلاقي صعوبةً في إثبات نجاح نظريته، وربما أقام نقاد ماركس ادعاءاتهم على ذلك. فالأكثر أهمية هنا أن الثورة الشيوعية التي تنبَّأ بها ماركس، وما كان من المفترض أن تحقِّقه من أفولٍ للرأسمالية، لم تتحقَّق فعليًا على أرض الواقع. والحقيقة أنه في أعقاب الجهود التي تبذلها بلدان الاتحاد السوفيتي سابقًا والصين الشيوعية لإدخال الرأسمالية، يبدو أن الرأسمالية ما زالت قوةً شديدةً في العالم. فضلًا عن أنه في روسيا والصين، حيث تمكنت الرأسمالية على أرض الواقع، تقلَّصت مساحة المجتمع المدني.

لكن لو كان المجتمع المدني يساعد في توليد القيم التي وصفها سميث في مناقشته التعاطف والمشاعر الأخلاقية الطبيعية، فإنه يمكن أن يكون له على المستوى المحتمل تأثير إيجابيٌّ في الدولة، دافعًا إيَّاها لحماية الحرية الفردية والحقوق التي تسم أي ديمقراطية ليبرالية.

كل ذلك يؤدي إلى سؤال ختاميٍّ: ألسنا في حاجة إلى مجتمعٍ مدنيٍّ يوازن ميول نمط الحياة الرأسمالي الذي يسعى للمال فحسب ـ كذلكً الذي وصفه سميث وماركس ـ ومن ثمَّ تحقيق الأهداف الساعية لمجتمعٍ إنسانيٍّ من النوع الذي وصفه ماركس؟ كيف كان لماركس أن يردَّ على هذا السؤال؟ وكيف لك أن تعقِّب على إجابة ماركس؟

= ٨ ـ العمل الإلزامي للجميع، وإنشاء جيوش صناعية من أجل الزراعة خاصةً.

٩ ـ الملاءمة بين الاستثمار الزراعي والصناعي واتخاذ التدابير الرامية لمحو الفوارق بين المدينة والريف تدريجيًّا.

١٠ ـ مجانية التعليم العام لجميع الأطفال، وإلغاء تشغيل الأطفال في المصانع بشكله الراهن وتوحيد التعليم مع الإنتاج المادي، إلخ. ماركس، البيان الشيوعي. [المترجم]

مراجع وقراءات مقترحة

Berlin, Isaiah. Karl Marx, His Life and Environment. Oxford: Oxford University Press, 1959.

Cohen, Gerald Allan. Karl Marx's Theory of History: A Defense. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Cohen, Jean L. Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Elster, Jon. An Introduction to Karl Marx. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Hook, Sidney. From Hegel to Marx. New York: Humanities Press, 1950.

McLellan, David. Karl Marx: His Life and Thought. New York: Harper & Row, 1974.

Martin, Joseph. A Guide to Marxism. New York: St. Martin's Press, 1980.

Miller, Richard W. Analyzing Marx: Morality, Power, and History. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Megill, Allan. Karl Marx: The Burden of Reason (Why Marx Rejected Politics and the Market). Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002.

Ollman, Bertell. Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Piketty, Thomas: Capital in the Twenty-First Century. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

Plamenatz, John Petrov. Karl Marx's Philosophy of Man. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Tucker, Robert C. The Marxian Revolutionary Idea. New York: Norton and Company, 1969.

________. Philosophy and Myth in Karl Marx. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Waldron, Jeremy, ed. Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man. Introductory and concluding essays by Jeremy Waldron. New York: Methuen; Philadelphia: Facet Books, 1965.

الفصل الرابع عشر

جون ستيوارت مِل: المجتمع المدني دعوةً أسمى

١ ـ المجتمع المدني الأمثل عند مِل:

يقدِّم جون ستيوارت مِل[1] رؤيةً عن المجتمع المدني تقوم على حرياتٍ سياسية كاملة (كحرية التعبير والتنظيم) للجميع، لكن جنبًا إلى جنب التزام بالحرية الفردية. وهو لا يرى تناقضًا بين هذين النوعين من الحرية، على عكس ما نعيشه من أوضاع في ثقافتنا المعاصرة. إذ يرى الكثير في حاضرنا أن هذين النوعين لا يتوافقان بعضهما مع بعض. إذ إن التمسُّك بنوعٍ ينقص حتمًا من الآخر، وهذا ما ينطبق بخاصةٍ على من لا يرغبون في رؤية حريتهم الشخصية تتعرض للتآكل بفعل الدعوة إلى التشديد على الحريات السياسية. والآن، لنَرَ ما جاء به مِل.

كان جون ستيوارت مل *John Stuart Mill* (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) مؤيدًا قويًا لمجتمعٍ مدنيٍّ ليبراليٍّ يكرِّس الالتزام بحكم القانون، لتأمين أكبر قدرٍ ممكنٍ من الحرية للناس. وباتخاذه هذه الرؤية لم يدعم مِل الحرية المتكافئة التي جاءت في تقاليد إمانويل كانط فحسب؛ بل سعى أيضًا إلى أشمل صيغة

(١) ولد في لندن، وتلقَّى تعليمه في بيته على يدي أبيه جيمس مِل. التحق في سن الثامنة عشرة بخدمة شركة الهند الشرقية، حيث كان والده موظفًا بها، وظلَّ يعمل بالشركة حتى ألغيت عام ١٨٥٨م، وكان حينذاك مديرها العام في لندن. عانى مِل في سن العشرين من أزمة قلبية أعقبتها فترة طويلة من الكآبة، وكان عزاءه في تلك الفترة قراءة أشعار وردزورث Wordsworth. وما إن تماثل للشفاء حتى أصيب بردة فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التي ذهب إليها أبوه وصحبته، وخضع لتأثير كولردج Coleridge، وكاريل Carrel، وجون سترلنج Sterling. وفي عام ١٨٣١م التقى بهاريت تايلور Harriet Taylor، وارتبط الاثنان برباط عاطفيٍّ وثيق وقف منه زوجها شيئًا فشيئًا موقف المتسامح، وإن لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف، ويبدو على العموم أن تأثير مسز تايلور قد ساعد مِل على التحرُّر من ميوله التي أخذها عن كولردج. [المترجم]

ممكنة من الحرية تضمُّ جميع الخيارات التي قد يتوق الأفراد إلى تحقيقها في الحياة. كما أنه لم يكن مهتمًا بتوسيع الخيارات التي يتمتَّع بها الأفراد فحسب؛ بل أراد أيضًا توفير الفرصة للناس لاستخدام حريتهم في تعزيز أفضل ما في الجنس البشري، لا سيما صفاتهم الفكرية والأخلاقية. وفي ترويجه لهذه الرؤية، كان مِل ناقدًا صارمًا بالقدر نفسه للمجتمع المدني؛ إذ نراه يشير إلى أن المجتمع المدني قد يكون مسلكًا للحياة يقضي في نهاية المطاف على أفضل ما لدينا. ولهذا السبب، كان من الممكن وضع مِل في الجزء الأخير من هذا الكتاب، باعتباره واحدًا من أهم ناقدي المجتمع المدني. لكننا قاومنا هذا الإغواء اعتقادًا منَّا أن مِل قد رأى ـ على المدى البعيد ـ أن المجتمع المدني أفضلُ مقاربة لتحقيق الوجود الإنساني.

في هذا الفصل، نبدأ من مراجعة مِل لمبدأ المنفعة عند جيرمي بنثام[٢] *Jeremy Bentham*، لنفسر كيف جاءت رؤيته للمجتمع المدني لتيسِّر تحقيق أثمن ما ادَّخره مِل متمثلًا في تطوير القدرات العقلية والأخلاقية العليا. فهو يأتينا بمفهومٍ عن المجتمع المدني يقلِّل من أثر المعالم السيئة التي يتركها اقتصاد السوقِ على حياة الأفراد الذين ـ بممارستهم تقاليد السوق ـ غالبًا ما ينخرطون في علاقاتٍ مدمرة. ففي السوق، غالبًا ما يسعى الأفراد ـ في أثناء بحثهم عن مصلحتهم الذاتية ـ إلى تقوية سلطتهم ومركزهم على حساب الآخرين. وفي هذا يقول مِل إن الحياة الاقتصادية هي «منبع الحقد والكراهية، وكل ما هو شر. فهي تُحيل كل شخصٍ إلى عدو طبيعيٍّ لكل من

(٢) جيرمي بنثام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢م): زعيم القائلين بمذهب المنفعة من الإنجليز. ولد في لندن ابنًا لوكيل دعاوى ثريٍّ، وتلقى من التعليم ما أهَّله لمهنة أبيه. غير أن اهتمامه بالقانون كان من درب آخر: فعندما قرأ «هلفيتوس»، وهو في الثامنة عشرة من عمره، تأثر بـ«مبدأ السعادة القصوى». وقد قدَّم بنثام نظريته الأساسية في المنفعة عبر كتابه «أصول الأخلاق والتشريع Principles of Morals and Legislation» الذي نُشر عام ١٧٨٩م. في هذا الكتاب يقول بنثام إن ما يحفز الإنسان إلى العمل دائمًا هو الرغبة في الحصول على اللذَّة، أو تجنُّب ما يتعرض له من ألم؛ «فقد أخضعت الطبيعة بني الإنسان لحكم سيدين ذوي سلطان؛ هما «الألم» و«اللذة»... وهما يتحكَّمان فينا تحكمًا يشمل كل ما نفعله، وكل ما نقوله، وكل ما نفكر فيه من أمور. هذا على الصعيد النفسي أو الميتافيزيقي. أما عن المبدأ الأخلاقي، فهو أن علينا استحسان أو استهجان الأفعال لما تتسم به من اتجاه إلى زيادة أو نقص ما يعود على الأطراف المعنيَّة من سعادة أو نفع أو لذَّة أو خير؛ فإذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال، كان علينا إذن أن نضع في اعتبارنا سعادة الجميع». انظر: الموسوعة الفلسفية، ص٧٦٠. [المترجم]

يعبر طريقه، وطريق كل شخص دائمًا معبر للآخرين»[٣]. وتشير مناقشة مِل لمبدأ المنفعة إلى الطريق نحوَ السياق الثقافي الذي يمكنه إعلاء القدرات العليا للأشخاص، برغم خبرة الحياة الاقتصادية. ففي ظلِّ هذه الثقافة القويمة والمتجدِّدة التي سيجسدها المجتمع المدني، من الممكن وضع قيودٍ على الترتيبات الاقتصادية التي يفرضها وضع السوق، وذلك بغرض تفادي ما يهدِّد الحرية الأكمل التي ابتغاها مِل.

٢ ـ مِل وجيرمي بنثام ومبدأ المنفعة:

كانت نقطة انطلاق مِل من مبدأ المنفعة الذي وضعه بنثام، والذي تبنَّاه مِل منقحًا إيَّاه في مقالته **النفعية**[٤] *Utilitarianism*. يقول مبدأ المنفعة عند بنثام والمسمَّى أيضًا «مبدأ السعادة القصوى»: «تُعَدُّ الأعمال صحيحةً بقدر ميلها إلى تعزيز السعادة، وخاطئةً بمدى ميلها إلى إحداث التعاسة. ويُقصد بالسعادة هنا اللذَّة وغياب الألم، وبالتعاسة الألم والحرمان من اللذَّة»[٥]. وقد دفع مِل بأن هذا المبدأ «بمنزلة التصديق النهائي على جميع المسائل الأخلاقية القائمة على المصالح الدائمة للإنسان باعتباره كائنًا تقدميًّا»[٦]. وقد كان همُّ بنثام الرئيس في مناقشة المنفعة هو إظهار فائدتها في التوصُّل إلى أحكامٍ تتعلَّق بتطوير القوانين والسياسة العامة[٧].

أ ـ حساب تفاضل اللذَّة عند بنثام:

وفقًا لرؤية بنثام عن مبدأ المنفعة، فلا بدَّ للمُشرِّع ـ قبل أن يحوِّل مشروع القانون إلى قانونٍ نافذ ـ أن يحدِّد إجمالي الألم أو اللذَّة التي يسبِّبها

---

(٣) John Stuart Mill, "Chapters on Socialism," in *Collected Works, vol. 5* (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1967), p. 715, quoted in Richard J. Arneson, "Prospects for Community in a Market Economy," *Political Theory*, 9:2, May, 1981, p. 207.

(٤) John Stuart Mill, "Utilitarianism" in *The Philosophy of John Stuart Mill*, edited by Marshall Cohen, (New York: The Modern Library, 1961). *On Liberty*, which I will refer to, is in this volume, too.

(٥) "Utilitarianism,", p. 330. Also see, Jeremy Bentham, in *Introduction to the Principles of Morals and Legislation, John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays*, ed. Alan Ryan, (London: Penguin Books, 1987), pp. 65-66.

(٦) Mill, *On liberty*, p. 198.

(٧) Jeremy Bentham, in *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pp. 86, 97-111.

هذا المشروع. وقد أفصح بنثام عن هذا قائلًا: «إذن، فاللذَّة وتجنُّب الألم يمثلان **الغايات** التي يضعها المشرع نصب عينيه، ومن ثمَّ تُوجِب عليه أن يفهم **قيمتها**. فاللذائذ والآلام تشكلان **الأدوات** التي لا بدَّ أن يعمل بمقتضاها هذا المشرع أو ذاك. لذا ينبغي أن يفهم قوتها، أو بصيغة أخرى قيمتها»[٨]. والهدف من هذه العملية هو مقارنة الكمِّ الإجمالي من اللذَّة الذي يسبِّبه الفعل المطروح مع الكمِّ الإجمالي للألم الذي يسبِّبه؛ فالسياسات التي تمنح لذَّةً أكبر تمثِّل «توجهًا خيِّرًا *good tendency*» للمجتمع، أما السياسات التي توحي بقدرٍ من الألم يفوق اللذَّة فهي في المقابل تشير إلى «توجه شرير *evil tendency*»[٩]. ولإجراء هذه العملية الحسابية، يفترض أن تكون جميع اللذات قابلةً للقياس الكمِّي، في ضوء عددٍ من مؤشرات اللذَّة والألم: درجات شدَّة اللذَّة أو الألم، ومدَّته، ودرجة يقينه، ومدى قربه، وخصوبته [مدى قابليته لإنتاج مزيدٍ من اللذَّات ـ م]، ونقاؤه [حدوث اللذَّة دون أن يعقبها ألم ـ م]، ومداه (أي: عدد من يتأثرون به)[١٠]. وهذه العملية الحسابية مشفوعة عند بنثام بقائمة طويلة من اللذَّات الممكنة تتضمَّن أشياء من قبيل جمع المال، وتحقيق السمعة الطيبة، والوصول إلى السلطة، وبلوغ النيَّة الحسنة، والأمل في المستقبل، والانخراط في جمعياتٍ مع الآخرين[١١].

ومن الواضح هنا أن اللذَّات التي أدرجها بنثام، تمثِّل الأهداف التي دائمًا ما تكون لدى الأفراد باعتبارهم رجال أعمال متنافسين في السوق. إذن، فالبرنامج السياسي عند بنثام يضمُّ بين جنباته أخلاقياتٍ تنبثق مباشرةً عن خبرة السوق في مجتمع رأسماليٍّ يقوم على التجارة. وفي سعي مِل إلى تنقيح فلسفة بنثام، نجده لا يرفض سياق السوق الحديث بقدر ما يسعى إلى إصلاحه، وجعله قابلًا لاحتواء إمكانيات الحياة الفكرية والأخلاقية المحسّنة. فكيف يمضي مِل نحو تحقيق هذا الهدف؟

يرفض مِل مقاربة بنثام لقياس قيمة لذَّة معينة، وقدَّم في ذلك أساسًا

(٨) Ibid., p. 86. Italics in text.

(٩) Ibid., p. 88. Italics in text.

(١٠) Ibid., p. 87.

(١١) Ibid., pp. 89-97.

بديلًا يقيم عليه أخلاقياته وسياساته. ففي معتقده أن تقدير الطريقة التي تعكس جدارة نمطٍ ما من أنماط الحياة، يجب أن يعتمد على تقدير كمِّ اللذّة المرتبطة به ونوعها، لا الكم وحده[١٢]. فلنضرب مثلًا بشخصٍ يستمتع بقراءة الفلسفة ومشاهدة التلفزيون، ولنفترض أنه عندما يفاضل بين القراءة والمشاهدة، سيستقر اختياره على القراءة، على الرغم مما يرتبط بقراءة الفلسفة من قدر أعظم من العمل والتركيز يفوق مشاهدة التليفزيون، فعلى أي أساسٍ يقيم الشخص هذا الاختيار؟ يكْمُن السبب في أن اختيار القراءة يمثِّل لذَّةً نوعيَّة أسمى، ومن ثمَّ فإن زيادة قدر مشاهدة التليفزيون لن يكون كفيلًا بتحويل الاختيار إلى المشاهدة بدلًا من القراءة.

أما مِل، فيرى أن اللذات التي تعتبر ثريةً نوعيًا هي تلك المرتبطة باستخدام «الملكات العليا» للعقل[١٣]. نعم؛ صحيحٌ هنا أن الأشخاص الذين يضعون نصب أعينهم أهدافًا متواضعة ويخفضون من تطلعاتهم في الحياة، إنما يتأتَّى لهم فرصة إدراك أهدافهم أكثر من أولئك الذين يسعون في أهدافهم إلى بلوغ الكمال في «الملكات العليا». فالحياة المكرسة لتحقيق «الملكات العليا» دائمًا ما ترتبط بأشكالٍ متنوِّعة من الشقاء، كالعمل الشاق ومخاطر الفشل. وعلى الرغم من هذه الصعوبات، يظل الأشخاص الذين يفهمون «الملكات العليا» للعقل واللذات التي أشار إليها مِل بوصفها لذاتٍ

(١٢) Mill, "Utilitarianism" pp. 331-332; 336-37.

(١٣) كان لتطوير الملكات العقلية أهمية كبيرة في رؤية مِل، سواء فيما يخص ما طرحه من نموذج للمجتمع الذي تصوره، أو نموذج الديمقراطية الذي كان نموذجًا أخلاقيًّا أو قيميًّا: ما يميز هذا النموذجَ عن غيره من نماذج، أنه احتوى على رؤية أخلاقية لإمكانات تطوير الإنسانية، ولمجتمع حرٍّ تتوفر فيه المساواة. مجتمع لم يتحقَّق بعدُ. ومن ثمَّ يمكن تقييم الديمقراطية في نظره كوسيلة نحو ذلك التطوير، وسيلة ضرورية ولكنها ليست كافية، وإن المجتمع الديمقراطي ينظر إليه على أنه نتيجة لذلك التطوير، ووسيط لمزيد من التطوير. وذلك التطوير المتوقع كان عبارة عن تطوير شخصيٍّ للذات البشرية لدى جميع أفراد المجتمع، أو حسب تعبير جون ستيوارت مل نفسه: «تطوير الجماعة في العقل، وفي الفضيلة، وفي النشاط العملي والفاعلية». وبالنظر إلى النظام السياسي الديمقراطي، تصبح هذه الوظيفة متمثلةً في التطوير نحو الأفضل بمقدار ما يمتلكه الفرد من قدراتٍ عملية، وعقلية موجودة لديه أصلاً لتعمل بأكبر تأثير ممكن في الشؤون العامة. فالإنسان ـ في نظر مِل ـ كائن قادر على تطوير قدراته وفعالياته. ويعبّر عن جوهر الإنسانية في العمل لتطوير هذه القدرات وتأكيدها. فالإنسان ـ جوهريًّا ـ ليس مجرَّد مستهلك ومالك، بل هو مخلوق يمارس ويطور ويتمتَّع بإمكاناته وقدراته. والمجتمع السعيد هو الذي يسمح ويشجِّع تطوير قدرات كل فرد فيه ذكرًا أم أنثى. انظر: «الأيديولوجيا والسياسة»، د. مالك أبو شهيوة وآخرون، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م. [المترجم]

«الحيوانات الأدنى»، يفضّلون اتخاذ مسلك حياة «الملكات العليا» للعقل، بدلًا من جميع اللذات الحيوانية. ومن يقدّر «الملكات العليا» سيتخذ هذا المسار رغم قناعته بأن اللذّات الأدنى ستكون أكثر إشباعًا وأقلّ شقاءً. هنا قال مِل: من الأفضل للمرء أن يكون سقراطَ غير مشبَعٍ عن أن يكون أحمقَ مشبعًا[١٤].

لكن لَمَ تتسم هذه «الملكات العليا» للعقل بهذه الدرجة من الأهمية؟ يقول مِل:

إن العقل المثقف اللامع ـ ولا أقصد هنا عقل الفيلسوف؛ بل أي عقلٍ قد روته المعرفة، وتعلّم بدرجة مقبولة كيف يمارس ملكاته ـ إنما يعثر على مصادر لا تنفد من الاهتمام بكل ما يحيط به؛ بأمور الطبيعة، وإنجازات الفن، وخيالات الشعر، وحوادث التاريخ، ومسار البشرية الحاضرة والماضية، وآفاقها في المستقبل. ومن الوارد في الحقيقة ألّا يبالي بهذا كلِّه، وأيضًا دون أن ينهك نفسه في ذلك قيد أنملة، ولكن هذا فقط عندما لا يكون لدى المرء من البداية أدنى اهتمام أخلاقي أو إنساني بهذه الأمور؛ وإنما كان سعيه إليها مجرَّد إشباع فضوله[١٥].

{A} cultivated mind- I do not mean that of a philosopher, but any mind to which the fountains of knowledge have been opened, and which has been taught, in any tolerable degree, to exercise its faculties- finds sources of inexhaustible interest in all that surrounds it; in the objects of nature, the achievements of art, the imagination of poetry, the incidents of history, the ways of mankind past and present, and their prospects in the future. It is possible indeed, to become indifferent to all this, and that, too, without having exhausted a thousandth part of it; but only when one has had from the beginning no moral or human interest in these things, and has sought in them only the gratification of curiosity.

هناك فيما يبدو عدّة نقاطٍ مهمّة، تنبثق من هذه الرؤية عن الحياة الفكرية. فقد كان مِل على قناعةٍ بأننا عندما نستفيد بشكل مُرضٍ من الملكات العليا للعقل، يحدونا ـ في هذه الحالة فحسب ـ اهتمامٌ لا حدود له

---

(١٤) Ibid., p. 332-33.

(١٥) Ibid., p. 338.

بالحياة. وبالخبرة يمكننا إدراك أن هناك عالمًا واسعًا، لكننا بالطبع إن لم ننخرط في هذا العالم بملكاتنا العقلية لن يتسنَّى لنا مطلقًا إدراك الغبطة والسعادة في معرفة غموضه وفتنته ومواجهتهما. ونتيجة لهذا الانخراط، يظل العالم مكانًا يخلب اللبَّ بسحره، ويقدم سيلًا جديدًا من الاكتشاف والسرور.

بناءً على هذه الرؤية، يبدو أن ما يزعج مِل كثيرًا فيما يتعلَّق بطرق الحياة التي تضع اللذَّات الكميَّة القابلة للقياس هدفًا لها، هو أن المرء في سعيه وراء هذه اللذَّات دون سواها، لا يفيد سوى من قدر محدود غير مكتملٍ من ملكاته العقلية. فإذا كان الشيء الوحيد الذي يسعى المرء إليه هو جمع المال، فبإمكانه التركيز على مجال الأعمال، مستخدمًا من قدراته العقلية ما يخص الجزء الذي يفيده في هذا المجال وكفى. وإذا كان يريد تكريس حياته للوصول إلى السلطة، فحريٌّ به أن يُعمل من قدرات عقله تلك القدرة المعنيَّة بهذا الهدف فحسب. وفي كل هذه الحالات، لا تتحقَّق السعادة الحقيقية المستمرة؛ لأن ملكات العقل العليا لم تُستخدَم الاستخدام الأمثل. لكن على الجانب الآخر، قد يكون لدى رجل الأعمال عقلٌ مثقَّف يمكِّنه من المشاركة في جميع جوانب الحياة، والعثور على الشغف والاهتمام بها، خاصةً في ما يتجاوز عالم الأعمال والتجارة. وهذا ما يصدق أيضًا على الساعين إلى السلطة.

إذن، فالحياة المشبعة بحقٍّ، أو تلك المكرسة للذَّات المتميزة بطبيعتها النوعية الراقية، ترتبط أيضًا بقدرة الأفراد على الاهتمام بغيرهم. فقد رأى مِل أن الأشخاص الذين لا يفكِّرون إلا في حاجاتهم الخاصَّة ينفصلون عن «المصالح الجماعية للبشرية». فإذا لم نرتبط بالآخرين ارتباطًا حميمًا، وبهَمٍّ مشترك، ستضعف فرصتنا لا محالة في أن نظلَّ محتفظين «بهذا الاهتمام بالحياة، الذي يظلُّ متسمًا بحيوية الشباب والصحَّة نفسها، حتى لحظة رحيلنا عن تلك الحياة»[١٦].

قد يصف البعض رؤية مِل بأنها نخبوية؛ لعدم مقدرة الجميع على الانشغال بإشباع هذه اللذَّات من تلك النوعية العليا التي ذكرناها توًا. لكن

---

(١٦) Ibid., p. 338.

مِل سيدحض هذا الزعم، قائلًا: «ليس هناك سببٌ على الإطلاق في ألَّا يكون مقدار الثقافة العقلية الكافي لتوفير ذلك الاهتمام الذكي بتلك الأشياء التي تبعث على التأمُّل وإمعان الفكر (كالتاريخ، والشعر، إلخ)، أمرًا موروثًا لدى كل من يولد في أمَّة متحضِّرة»[١٧]. والحقيقة أن مشروع النفعيَّة يوحي بالحاجة إلى مكافحة ما يقف في سبيل تمتُّع الناس بما هو حق موروث لهم؛ أي: حياة عقلية وأخلاقية كاملة. فمن الممكن إزالة جميع العوائق والعقبات الرئيسة التي تعترض سُبل التمتُّع الكامل بالحياة العقلية، كالفقر والمرض. «فباختصار، يمكن التغلُّب على العديد من مصادر المعاناة البشرية وتذليلها إلى حدٍّ كبير بفعل الرعاية والبذل الإنساني»، وكثيرٌ من الناس ممَّن يحاربون لأجل التطوير الكامل للبشر «سيحصلون على متعة فريدة من التنافس نفسه»[١٨].

ب ـ المنفعة والعدالة والحقوق:

إن تعريف مبدأ المنفعة بما يتسع ليشمل اللذات الكيفية إلى جانب الكمية، عَبَّر عنه مِل بصفته إسهامًا في ما سمَّاه «نزوعًا طبيعيًّا»، أو رغبة في «أن نكون على وئام مع بني جنسنا»، ومدعومًا به[١٩]. فنحن في رأي مِل ـ شأنه في ذلك شأن أرسطو ـ حيوانات اجتماعية بطبيعتنا؛ ولذلك نبحث عن طرقٍ لخلق أُطر للتعاون تسهل تحقيق السعادة للجميع. لكنه على عكس أرسطو، رأى عدم إمكانية تحقيق هذا المشروع ما لم نعتبر بعضنا بعضًا أشخاصًا متساوين. فمن وجهة نظره، «لا يمكن أن يوجد مجتمع من المتساوين، إلا عندما نفهم ضرورة الاهتمام بمصالح الجميع على نحوٍ متكافئ»[٢٠]. وهذا يعني: أن الأفراد في أفعالهم يجب دائمًا أن يأخذوا مصالح الآخرين بعين الاعتبار، خصوصًا أنه ينبغي عليهم رؤية أنفسهم جزءًا من ترابطٍ يتقبَّل كلُّ عضوٍ فيه التزامًا بأن يكون مواطنًا متعاونًا يُعلي من شأن الهدف الجماعي[٢١]. فالواقع أن مبدأ المنفعة يتطلَّب من كل شخصٍ أن

---

(١٧) Ibid., p. 339.

(١٨) Ibid., p. 340.

(١٩) Ibid., p. 358.

(٢٠) Ibid., p. 359.

(٢١) Ibid., p. 359.

يكون معنيًّا بسعادته الخاصَّة وسعادة الآخرين أيضًا. وهنا إذن، تمثل القاعدة الذهبية المقدّمة في روح المسيح «الكمال المثالي لأخلاق النفعية». فالنفعيُّ ملتزم إذن «بقوانين وترتيبات اجتماعية» ونظام تربوي يمكِّن الجميع من العيش في تناغم وانسجام مع المجتمع كله، في الوقت الذي يحقِّق فيه تقدمًا لمطلب الحرية المحدَّد كمًا وكيفًا[٢٢].

تجسيدًا لهذه القاعدة الذهبية، تفترض الأخلاقيات النفعية وجود «عاطفة نحو العدالة»، أو شعور بالحاجة لأن يكون غضبك على حقٍّ، وأن تبحث عن جزاء لمن يضرون بنا أو بمن نتعاطف معهم. هذه «العاطفة نحو العدالة» تتسع لتشمل جميع الأشخاص في المجتمع بفضل «المقدرة الإنسانية على التعاطف المتسع»، و«المصلحة الذاتية الذكية». والنتيجة أننا نجد أنفسنا نمر بخبرة الإحساس بالضرر الذي يلحق بالآخرين، كما لو كان واقعًا علينا. وفي ضوء هذه الخبرة، نندفع للمطالبة بأن يتولّى المجتمع حماية حقوق الجميع[٢٣]. وهنا، أن تكون صاحب حقٍّ؛ يعني: أن يكون لديك ـ حسب مِل ـ شيءٌ يجب أن يدافع عنه المجتمع «سواء بقوة القانون أو بقوة التربية والرأي»[٢٤]. وبذلك فقط، يحصل الأفراد على الأمان الذي يمثِّل ـ حسب مِل ـ «أهمَّ مصلحة من بين جميع المصالح»[٢٥].

انطلاقًا من هذا التصور، يتضح أن مِل رغب في سعادة أوسع وأثرى من تلك التي فكَّر فيها بنثام. وعلاوةً على ذلك، استند مِل في هذه السعادة الأوسع إلى الفضيلة المدنية المتمثِّلة في الالتزام بالاحترام المتبادل، التي رآها أمرًا مركزيًا في الأخلاقيات النفعيَّة. لكن أي نوع من الثقافة السياسية والاجتماعية سيكون مطلوبًا لتأمين الوضع الذي يحقِّقُ السعادة التي تسعى إليها فلسفة مِل النفعية؟ نتناول هذا السؤال في ما يلي من بقية هذا الفصل؛ إذ سنتطرق أولًا لمناقشة كتاب مِل عن الحرية *On Liberty*، ثم نناقش فيما بعد رؤيته للاقتصاد السياسي والحكومة.

(٢٢) Ibid., p. 342.

(٢٣) Ibid., p. 384.

(٢٤) Ibid., p. 384.

(٢٥) Ibid., p. 385.

٣ ـ عن الحرية: ثقافة المجتمع المدني:

أ ـ الأشخاص الكَمَلة:

لقد وضع كتاب **عن الحرية** ليشير إلى نوع الثقافة التي يجب أن تحلَّ في المجتمع المدني، إذا قُيِّد للناس أن يصيروا «كائناتٍ كَمَلة»[٢٦]. إن الغاية هنا هي بيئة اجتماعية وسياسية تمكِّن الأفراد من تطوير قدراتهم العقلية إلى أقصى حدٍّ ممكن. وأهمُّ شيء في سبيل تحقيق ذلك أن تتاح لهم كل فرص اختيارهم لطرق حياتهم. ودفع مِل بأن القدرات الأساسية الخاصَّة «بالإدراك، والحكم على الأمور، والشعور التمييزى، والفاعلية الذهنية؛ بل والتفضيل الأخلاقي؛ لا تمارس جميعها إلا في فعل الاختيار»[٢٧]. ففي فعل الاختيار، يتعلَّم الناس الاستناد إلى قدرات عقلهم عند تقييم ما يُطرح عليهم من خياراتٍ مختلفة. وهم في ذلك يطورون من قدراتهم العقلية أكثر فأكثر، مما يؤدي إلى حياة أكمل وأكثر سعادة. «فالقوى العقلية والأخلاقية ـ شأنها شأن القوى الجسمية ـ لا تتطور إلا باستخدامها»[٢٨].

ومن ثمَّ، فإن القدرات الإنسانية تضمر بقدر ما يترك الشخص نفسه مسيَّرًا بفعل العادات والتقاليد. وبيت القصيد عند مِل في هذا المقام ليس في أن العادات دائمًا خاطئة؛ بل في أننا لو عشنا كما تأمرنا العادات وتتطلب منَّا، دون مساءلتها، فإننا نكفُّ عن اختيار ما هو أفضل لأنفسنا، ومن ثمَّ لن نطور من الصفات التي تمكِّننا من بلوغ أعلى قدراتنا. «فالمرء الذي يترك للعالم، أو لجزئه الذي يعيش فيه، اختيار خطَّة حياته، لن يكون في حاجة إلى أية قدرة سوى قدرة النسانيس على المحاكاة»[٢٩]. فالتبعية العمياء للعادات لا بدَّ وأن تجعل الناس نمطًا موحدًا غير قادرين على أن يصيروا ـ على حدِّ تصوير مِل ـ «موضوعات تأملٍ نبيلة وجميلة»[٣٠].

وأفضل ما يغذي الحرية الإنسانية، وما ينبثق عنها من تطوير للذَّات، أن يتيح المجتمع للأفراد الحرية في تتبُّع اختياراتهم الخاصَّة داخل نظامٍ يقيمونه

(٢٦) Mill, *On Liberty*, p. 258.

(٢٧) Ibid., 252.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) Ibid.

(٣٠) Ibid., p. 257.

بأنفسهم أو مع الآخرين[٣١]. في مثل هذه السياقات لا يتعرض الأفراد لتدخلٍ من الدولة أو الآخرين. ولعل ما يضمن هذه الآمال هو تأمين حريات أساسيةٍ معينة، تشمل ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ حرية الاعتقاد والتعبير وإقرار المرء خطط حياته وقدرته على الانضمام للآخرين في جماعاتٍ ومنظماتٍ[٣٢]. وهنا لا يمثِّل المجتمع المدني مجرَّد مكانٍ للناس يعملون فيه وفقًا لأوامر السوق، ويسعون إلى الامتلاك وإحراز الثروة، أو أداء ما يلزم من عمل؛ بل أيضًا وبالإضافة إلى ما سبق يمثِّل المجتمع المدني مكانًا يمكن للناس فيه تطوير صفاتهم العليا وتعزيزها.

تشير رؤية مِل هذه عن المجتمع المدني إلى خطورة متواترة فيما يتعلَّق بما انتهجه في مسألة تطوير الفرد. فالمجتمع ـ بمؤسساته الاجتماعية والسياسية الأساسية ـ لا يمكنه توفير الحقوق أو ذلك الحيز الوقائي الذي تطلَّع إليه مِل دون ممارسة السلطة على الأفراد. لكن السلطة التي يمتلكها المجتمع قد تكون هي نفسها من الأمور التي يستحيل معها تحقُّق هذا النوع من الحرية الذي توقَّعه مِل. لذلك، يظلُّ البحث عن تطوير الفرد في نهاية الأمر مسألةً متعلِّقة بكيفية تعريف «الحرية المدنية» أو «طبيعة وحدود السلطة التي يمكن أن يمارسها المجتمع بشكل شرعيٍّ على الفرد»[٣٣].

في تناوله هذه المسألة، انطلق مِل مما اعتبره حقيقةً أساسيةً عن الحكومة في المجتمع الحديث. فالحكومات لم يعد ينظر إليها باعتبارها كياناتٍ ذات مصالح منفصلة عن الشعب؛ بل صارت مؤسساتٍ مسؤولةً عن مصالح المواطنين[٣٤]. إلا أن ثمة تهديدًا جديدًا للحرية ينبثق عن فكرة مفادها أن الحكومات ـ من نوع الجمهوريات الديمقراطية ـ يجب أن تحكمها «إرادة الناس». وبدلًا من أن تدلَّ هذه الفكرة ـ أي: «إرادة الناس» ـ على صيغةٍ للحكم يحكم فيها المواطن نفسه، أصبحت تدلُّ على «إرادة العدد الغالب، أو **الجزء** الأكثر فاعليةً من الناس؛ أي: الأغلبية، أو من نجحوا في جعل أنفسهم مقبولين أغلبيةً. ومن ثَمَّ، **قد** يرغب الناس في قمع قطاعٍ

(٣١) Ibid., p. 199.

(٣٢) Ibid., p. 200.

(٣٣) Ibid., p. 187.

(٣٤) Ibid., 189.

معيَّن من أفراده؛ وحينئذٍ تصبح هناك حاجة ماسَّة لاتخاذ الاحتياطات ضد هذا الأمر، تمامًا مثلما تُتخذ الاحتياطات ضد أي نوع آخر من إساءة استخدام السلطة»[٣٥]. فالطبقة الأكثر فاعليةً من الناحية السياسية، قد لا تتألَّف إلا من عددٍ قليلٍ من الناس، لكن بحكم مهارتها وقدرتها على البقاء قد تتمكَّن من السيطرة على عملية وضع السياسات. وهذه الجماعات إنما تحقِّق أهدافها من خلال ما تمتلكه من تأثيرٍ فعَّال على الحكومة، وأيضًا من خلال فرض معتقداتهم الراسخة على جميع أعضاء المجتمع. وتؤدي هذه الاستراتيجية إلى «تكبيل عملية التطور؛ بل إذا أمكن تمنع تشكيل أي فرادنية غير متناغمة مع طرق [الرأي السائد]، ومن ثمَّ إجبار الجميع على تنميط أنفسهم وفقًا لنموذجها»[٣٦].

تضمَّن الحل السياسي الذي طرحه مِل لهذه المشكلة ما رسمه من تمييزٍ بين الآراء وما ينبثق عن هذه الآراء من أفعال. ففي حين يجب ألَّا يعاق التعبير عن الآراء بأي عائق، قد يكون من الضروري ـ أحيانًا ـ وضع حدود على الأعمال التي توحي بها هذه الآراء المتنوِّعة. فعلى سبيل المثال، ذكر مِل أن وجهة النظر القائلة بأن تجار الذُرة فاسدون ومهملون، لا بدَّ أن تُفرد لها مساحة من المناقشة على صفحات الجرائد دون أدنى قيد، وهي الفكرة نفسها التي يجب تقييدها نوعًا ما حال إلقائها على جمع متجمهر أمام منزل أحد التجار؛ نظرًا لما قد تفضي إليه من أضرار بالغة، قد يقوم بها هذا الجمع المشحون عاطفيًا[٣٧]. ويشير مِل إلى أن حرية التعبير ليست مطلقةً؛ إذ لا يمكننا استخدام التعبير فيما يسفر عن شغبٍ ينتج أضرارًا، تمامًا مثلما يجب علينا عدم إفشاء أسرار دولتنا لدولة أخرى.

إن حرية التعبير عند من يسعون من خلالها إلى السيطرة على الآخرين، تمثِّل مشكلةً خاصةً عند مِل. فهو يعرف أنه في هذا المجتمع المكرس للتعبير الحر، لا يمكن لمن يسعون إلى السيطرة على العملية السياسية من خلال الرأي العام أن يقبلوا تقييد حقهم في التعبير أو تكوين الجمعيات. ولعل هذا الموقف يصف عند كثيرٍ منَّا المشكلة التي نعيشها حاليًا، المرتبطة بطلب

---

(٣٥) Ibid., pp. 190-91.

(٣٦) Ibid., pp. 191.

(٣٧) Ibid., p. 249.

إصلاحٍ أشمل لعملية تمويل الحملات. إذ يرى البعض أن الإصلاحات الموسعة لتمويل الحملات قد تطيح بحرية التعبير السياسي الكاملة للواقعين تحت هذه القيود. لكن حرية المرشحين في تجميع مبالغ كبيرة من المال، يمكن أن تجعل المصالح الخاصَّة تسيطر على مجالاتٍ سياسية حيوية في المجتمع. فما الحل إذن في وضعٍ يستحيل فيه فرض حظر على حرية التعبير؟

أصرَّ مِل - كما سنبيِّن فيما تبقى من هذا الفصل - على أن يكون المجتمع المدني حيزًا تُتخذ فيه قرارات السياسة العامة، في سياقٍ من خطابٍ عامٍّ حرٍّ وعقلانيٍّ ومفتوح تمامًا، وذلك في مقابل آليات النزاع الخاصَّة بجماعات المصالح القوية. ولا شكَّ أن مِل كان سيرفض ما يجري من تلاعبٍ بالمشاعر في كثير من الإعلانات السياسية اليوم لأن هذه الأساليب تقضي على مكانة العقل المناسبة في الخطاب السياسي. وبالتشديد على دور التشاور العام الحر المنصف العقلاني في الثقافة العامة، يكون هناك أملٌ في تجنُّب الأساليب الاستبدادية للجماعات المعنيَّة بقضية واحدة.

ب - مناصرة الرأي والفضيلة المدنية:

مثله مثل جميع مفكِّري المجتمع المدني الذين عرضنا لفكرهم، ومن بينهم توماس هوبز وجون لوك وكانط، يرى مِل أن المجتمع المدني يجب أن يضمن الحرية. لكنه ذهب مذهبَ مفكِّرين آخرين في دفعه بأن المنتفعين من المجتمع ملزمون بـ«مراعاة خط سلوكيٍّ معيَّن نحو الآخرين»[٣٨]. فهناك تلازم بين الحرية والحاجة إلى مراعاة مجموعة محدَّدة من الالتزامات الاجتماعية الأساسية، أو ما أشرنا إليه باسم الفضائل المدنية. وخصوصًا فيما يتعلَّق بعدم إلحاق الضرر بمصالح الآخرين من خلال إنكار حقوقهم المكفولة لهم قانونيًا أو ضمنيًا. ذلك علاوةً على أن كل فردٍ عليه أن يشارك في الدفاع عن المجتمع أو «أعضائه من الأذى أو التعرض لأي سوء»[٣٩].

يبدو كتاب مِل **عن الحرية** كما لو كان يقدِّم نهجَيْن لتعيين الحدود الدقيقة، أو المحتوى المعيّن للفضائل المدنية التي يجب على الأفراد مراعاتها، في سبيل تجنُّب ما ذكرناه توًا من ضرر. المقاربة الأولى التي

(٣٨) Ibid., p. 271, also, p. 275.

(٣٩) Ibid., p. 271.

نناقشها في هذه الجزئية، تتعلَّق برؤية مِل لثقافة الحوار المفتوح، والكشف عن الحقيقة. والمقاربة الثانية التي سنناقشها في الجزئية التالية، تتعلَّق بما يمكن تسميته «سلوك الاعتداد بالذات» أو إنكار سلطة التدخل من المجتمع أو الأفراد فيما تمَّ اختياره ـ فرديًا ـ من سبل في الحياة لا تسبِّب ضررًا للآخرين أو المجتمع. أما الأوضاع المؤسسية الأقدر على الإعلاء من شأن احترام الحدود التي تحفظ المجتمع المدني، فيستعرضها مِل في رؤيته للاقتصاد الثابت والحكومة النيابية. وهما النقطتان الواردتان في جزئيتين متلاحقتين من هذا الفصل.

نحتاج أولًا لمناقشة رؤية مِل عن الحوار المفتوح. يرى مِل أنه في ظل مجتمع يموج بآراء متنوِّعة حول كثير من القضايا المطروحة، يتمثَّل أساس اكتشاف الحقيقة في الاستماع إلى كل الآراء، وإلا قد يصبح ذلك قمعًا للحقيقة. فأينما تُقمع الآراء نجد مجالًا لافتراض العصمة من الخطأ لمن يمكنهم تفادي الانخراط في النقاش[٤٠]. وتكْمُن وجهة نظر مِل هنا في أننا لا نتعلَّم ما هو أفضل لنا من خلال الخبرة وحدها؛ بل أيضًا «يجب أن يكون هناك نقاشٌ لاستعراض كيفية تفسير تلك الخبرة». وفي هذا السياق، «تخضع الآراء والممارسات الخاطئة تدريجيًا للواقع والبرهان»[٤١]. فلا أحد يستطيع بمفرده أن يقدِّم جميع الوقائع المتعلِّقة بمسألة ما، أو أن يرتب جميع الحجج الممكنة التي يستطيع أن يختبر بها وجهة نظره. لذلك، فنحن ملتزمون بأن نستمع ونصغي إلى جميع الرؤى التي يمكن أن تتعارض مع مواقفنا، وأن نهتمَّ بوضعها في الاعتبار عند اتخاذ مواقفنا. وقد دافع مِل عن هذا الحوار الموسع، أو ما أُطلق عليه من قبل **العقل العام** ***Public Reason***؛ إذ يقول:

> إن الاعتياد الدائم لتصحيح المرء لرأيه واستكماله عبر مقارنته بآراء الآخرين، إنما يُعَدُّ ـ فيما يتصف به من ابتعاده عن إثارة الشكِّ والتردُّد عند ممارسته ـ بمنزلة الأساس الثابت الوحيد الذي يمكن أن نوليه ثقةً تامَّة؛ لأن المرء بكونه على دراية بما قد يقال ضده ويتخذ موقفه ضد

(٤٠) Ibid., p. 205.
(٤١) Ibid., p. 208.

كل المعترضين - مدركًا أنه اختار مواجهة الاعتراضات والصعوبات، بدلًا من تجنُّبها ودون أن يغلق بابًا أمام مناقشة المسألة من أية زاوية - يصبح من حقِّه أن يرى حكمه أفضل من أي حكمٍ آخر لفردٍ أو جماعةٍ لم تمر بالمسار نفسه(٤٢).

The steady habit of correcting and completing his own opinion by collating by it with those of others, so far from causing doubt and hesitation in carrying it into practice, is the only stable foundation for a just reliance on it: for, being cognizant of all that can, at least obviously, be said against him, and having taken up his position against all gainsayers- knowing that he has sought for objections and difficulties, instead of avoiding them, and has shut out no light which can be thrown upon the subject from any quarter- he has a right to think his judgement better than that of any person, or any multitude, who has not gone through a similar process.

وفي إعلاء هذه الرؤية من الدفاع عن الرأى تتسلَّل - في كثيرٍ من فقرات كتاب **عن الحرية** - روحُ سقراط الأفلاطوني(٤٣). فقد حضَّ مِل - شأنه شأن سقراط - أصحاب أي رأي على تقديم أسسٍ لحججهم. فمِل يرفض الدفاع عن رأي ما انطلاقًا من عبارة «إن سببَ إيماني بكذا هو شعوري أنه صحيح». سيتساءل مِل هنا: أي أسبابٍ تلك التي تجعل هذا الشخص يؤمن بكذا؟ وهل يمكنه الدفاع عن هذه الأسباب أمام ما قد يطرحه مِل من حجج مضادة؟ لا تُعَدُّ هذه المقاربة مصدرًا للحقيقة فحسب؛ بل أيضًا أساسًا لثقافةٍ تصل بتطوير الأفراد لقدراتهم العقلية العليا إلى ذروتها. وفي المقابل، «عندما يكون هناك اتفاق ضمنيٌّ بعدم الاختلاف على المبادئ، إذ يعتبر النقاش في القضايا الأهم التي تشغل الإنسانية مسألةً منتهيةً، لا يسعنا وقتئذ أن نأمل في إيجاد ذلك المقياس السامي من النشاط العقلي الذي جعل من بعض فترات التاريخ علاماتٍ بارزةً في تاريخ البشرية»(٤٤).

فضلًا عن ذلك، عندما يتحتَّم علينا تبرير مواقفنا من خلال حجج قوية، فنحن لا نطور من قدراتنا العقلية فحسب؛ بل نبيِّن أيضًا للآخرين ولأنفسنا

(٤٢) Ibid., p. 209.
(٤٣) Ibid., p. 213.
(٤٤) Ibid., p. 224.

سبب ما نشعر به من رضا عمَّا نؤمن به. وعلى أثر ذلك فنحن نكتسب ـ من خلال هذه العملية ـ أرضًا صلبة لآرائنا يمكن الذود عنها على الملأ، ومن ثمَّ يصبح الراجح ألَّا نجبن أو نتردَّد في أن نسلك وفقًا لها(٤٥). لكن في العالم الحديث نجد ميلًا للربط بين الالتزامات الحازمة والتعصُّب الخطر. لكن سيدفع مِل ـ بلا شكٍّ ـ بأن التعصُّب ينشأ عن حاجة إلى الهروب من تعريض معتقداتنا للأخذ والرد والجدل والحجاج. فالجدل يعتمد على مشاركة الآخرين، خصوصًا من يحملون آراءً تختلف عن آرائنا، بينما التعصُّب يمنعنا من المشاركة في حوار من هذا النوع. ولهذا، فإن قبول المعتقدات دون تفنيدها ـ الذي يمثِّل حالة عقلية مرتبطة بالتعصُّب ـ لا نجد له مكانًا في منظومة الحوار عند مِل.

جـ ـ السلوك المعتدُّ بالذات:

يميِّز مِل السلوك المعتَدَّ بالذات، أو الأفعال الفردية التي لا تضرُّ الآخرين بتجريدهم من حقوقهم، عن السلوك المعتدِّ بالآخرين الذي يضرُّ بهم بتجريدهم من حقوقهم. يعتقد مِل عمومًا أن المجتمع ينبغي أن يتيح للجميع العيش حسب اختيارهم. فحتى إذا كان من الأفضل للأفراد أن يتبعوا طرقًا في الحياة تعزِّز من «ملكاتهم العليا»، فهم في «سنوات بلوغهم» أو باعتبارهم ناضجين ذوي خبرة، يجب أن يمتلكوا من الحرية ما يتيح لهم تحديد تلك الطريقة التي يعتبرونها الأفضل لهم. وعندما يتدخَّل المجتمع في اختيارات الشخص، ربما بغرض إعلاء ما يمكن اعتباره أفضل مصلحة له، فإنه يحدُّ بلا أي ضرورةٍ من حريته. وغالبًا ما يخطئ في اختيار الأفضل للآخرين(٤٦). وكذلك فإن الأفعال التي تكشف عن عيوبٍ في شخصيتنا، وتضرنا، كالميل إلى إنكار أهمية الملكات العليا، أو ما سمَّاه مِل «أخطاء الاعتداد بالذات»، يجب ألَّا تتعرض للعقوبة القانونية. ويدفع مِل بأن السلوكيات التي يقتصر ضررها على من يقوم بها تُعَدُّ «من الأمور المزعجة» التي يمكن للمجتمع «تحملها من أجل الصالح الأعظم للحرية الإنسانية»(٤٧). لكن هذه الرؤية لا تعني أننا ملزمون بإظهار الاحترام لمن يرتكب أخطاءً تتعلَّق بالذات. فمثل

---

(٤٥) Ibid., p. 231.

(٤٦) Ibid., pp. 273, 282.

(٤٧) Ibid., pp. 280, 274-76

هؤلاء - بلا شكٍّ - سينظر الناس إليهم باعتبارهم في مستوىً أحطَّ من غيرهم[٤٨]. لكن يبقى أن الأعمال التي تضرُّ الآخرين فقط، المنتهكة لحقوقهم على سبيل المثال، هي التي يمكن أن تتعرض للعقاب. واستخدامًا لمثال مِل، فإنه على الرغم من أنه يجوز للمرء معاقرة الخمر، فإنها لا تجوز لرجل الشرطة أو الجندي في أثناء تأدية واجبه[٤٩].

إذن، يرى مِل أن الدولة قد تقوم بترتيب حياة الناس، لمجرَّد درء الأضرار الخطرة على الآخرين أو المجتمع. والمثال الذي يتَّسم هنا بأهمية خاصَّة في تبرير تدخل الدولة في حياة الآخرين، يتمثَّل في وقت إنكار سلوك الشخص لحقوق الآخرين؛ فالرجال غالبًا ما يتعاملون مع النساء بهذه النيَّة والفعل، ويشجب مِل هذا السلوك. فهو لم يكن على استعدادٍ للتساهل في ضرورة عدم تحكُّم الرجال في حياة زوجاتهم. ولعلاج هذا الوضع، اعتقد أنه من الضروري إعطاء النساء الحقوق نفسها مثلهنَّ مثل الرجال[٥٠].

وكذلك دفع مِل بأنه من الواجب على الآباء تربية أطفالهم. ومن لا يفعل ذلك فقد ارتكب «جريمة أخلاقية» بالنسبة إلى مِل. ولمنع حدوث هذه النوعية من الجرائم ضد الأطفال والمجتمع معًا، يحقُّ للدولة أن تُجبر الآباء على تربية أطفالهم. لكن مِل أصابه الوجل بعض الشيء من أن تنحصر مهمَّة التعليم في يد الدولة؛ إذ آمن بأن تعليم الدولة سيؤدي إلى قولبة الناس، بما يجعلهم في النهاية مجرَّد نسخ بعضهم من بعض. ويرى أنه إذا كان على الدولة أن تموِّل المدارس، فيجب أن تصمِّم هذه المدارس لتمثِّل نموذجًا يُحتذى، تحرص الأنظمة التعليمية الأخرى على محاكاته أو التفوق عليه، متضمنًا ذلك المدارس المفترض أنها خاصَّة. كما يجب على مدارس الحكومة أن تسعى دائمًا «إلى جعل المدارس الأخرى على مستوى معيَّن من التفوق»[٥١]. لكن الدولة في نهاية المطاف، يسوغ حقها في تأمين التعليم للجميع بحقيقة أن التعليم هو أفضل طريق لتربية الناس على الفضيلة المدنية،

---

(٤٨) Ibid., pp. 274-275, 79.

(٤٩) Ibid., pp. 279, 275.

(٥٠) Ibid., pp. 306-07.

سنجد مناقشة إضافية لموقفه هذا في الفصل السادس عشر عندما نتحدَّث عن مقالته **إخضاع النساء**.

(٥١) Mill, *On Liberty*, p. 308, also. 306-08.

واجتناب الأعمال المتجاوزة للحدود السليمة للسلوك. ومن ثمَّ، يرى مِل أنه «إذا ترك المجتمع أعضاءه ينمون مجرَّد أطفال، غير قادرين على العمل وفق اعتبارات عقلانية، فلا يلومن على عواقب ذلك إلا نفسه»(٥٢).

الخلاصة أنه يجدر بنا توضيح طبيعة الفضائل المدنية المستوحاة من مفاهيم مثل الحوار المفتوح وضرورة تجنُّب التطفل على حياة الآخرين. ومن خلال عدم تدخلنا في حياة هؤلاء الذين لا يضرون سوى أنفسهم، نجسد فضيلة التسامح التي وجدناها عند لوك. ومن خلال التفهُّم لوجهات النظر المختلفة، كما تتطلب صيغة مِل عن الحوار المفتوح، فإن الأفراد يجسدون فضيلة الاحترام المتبادل. وهاتان الفكرتان ـ كما برهنا في الفصل الأول ـ يمكنهما دعم بعضهما بعضًا، وأن تُتخذا معًا أساسًا لتأمين حقوق الجميع في المجتمع المدني.

٤ ـ الاقتصاد الثابت والملكيَّة الخاصَّة:

انطلاقًا مما استعرضناه من معالجة الحرية المعتدة بالذات، يتضح لنا اعتقاد مِل بضرورة حماية المجتمع المدني للناس من الاقتحامات التي تتهدَّد حريتهم الشخصية. ويدفع مِل بأن المجتمعات المدنية برغم إدراكها هذه الضرورة، فإنها غالبًا ما تخفى عنها العوامل التي تهدِّدها. ومن المفارقات أن المجتمعات المدنية في الواقع، ينتهي بها الحال إلى الإعلاء من شأن طرقٍ معيَّنة في الحياة، تجعل بالفعل مسألة حماية التطوير الكامل للأشخاص أمرًا في غاية الصعوبة. وهنا يتضح أن ما كان في ذهن مِل هو مفهوم اقتصاد السوق الحرة، الذي ارتبط في زمنه بتحقيق مزيدٍ من الازدهار الصناعى والحرية الفردية، بينما هو في الحقيقة يقضي غالبًا على السعادة العامَّة. وفي هذه الجزئية نسعى إلى تفسير موقف مِل في هذا الشأن بمناقشة دفاعه عن الاقتصاد الثابت *stationary economy*، ومفهوم الملكيَّة الخاصَّة.

إن التصور التقليدي الذي يحمله العديد من الناس حتى اليوم والفكرة التي يهاجمها مِل، هي فكرة آدم سميث *Adam Smith* التي تتبعناها في الفصل الأول، وتفيد بأن كِم الثروة ورأس المال الإجمالي في المجتمع يجب أن

(٥٢) Ibid., pp. 280-281.

يظل دائمًا في توسع ونمو. فمِل كان يؤمن بأن الثبات على النمو بـ«أقصى ثراءٍ ممكن»، أو ما أشار إليه كذلك بـ«إحدى مراحل التقدُّم الصناعي»، يجعل «الحالةَ الطبيعية [أو حالة النمو السميثي (نسبةً لسميث)] غابةً متصارعة تحوي كل ما يمكن تصوُّره من نصبِ شراكٍ وتحطيم وتطاحنٍ ووطء الجميع بعضهم لبعض»(٥٣). وعلى الرغم من أن مسألة البحث عن النمو الاقتصادي قد تكون «مرحلة ضرورية في تقدُّم الحضارة»، لكنها عند مِل ليست الوضع الاجتماعى الذي قد يقبل هو الترويج له(٥٤). والوضع الأفضل هو الذي ينطوي على «حالة ثابتة من رأس المال والثروة»؛ وضع «لا فقير فيه، ولا يرغب أحد في أن يصبح أغنى مما هو عليه»(٥٥). ومن ثمَّ، يتضح لنا أن موقف مِل يبدو تحديًا لرؤية سميث(٥٦).

لكن في تدعيم فكرة الاقتصاد الثابت، ينبغي العلم أن مِل لم ينكر مبدأ الملكيَّة الخاصَّة، الذي يعني: لديه إتاحة الفرصة للأفراد للاحتفاظ بثمرة عملهم وثمرة جميع التضحيات التي يقبلون بها لأجل عملهم(٥٧). لكن هذا المبدأ يُنتهك في المجتمعات التي يعمل فيها التوزيع الفعلي للملكية ـ كما يتجسد في القانون ـ على زيادة «المعوقات أمام بعض الناس لصالح

(٥٣) John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, ed. by W.S. Ashley, (New York: Long-mans, Green, and Co., 1929), p. 748.

(٥٤) لم يعد المطلوب ـ كما كان يتصور آدم سميث ـ تعيين نمط الحكم الذي يتدبر الازدهار الحر للاقتصاد؛ فقد أخذت آفاق جديدة في الظهور جرت فيها المحاولات للوصل بين النسقين الاقتصادي والسياسي، وتغليب الثاني على الأول. لأن النسق السياسي عانى تحميلات عميقة: فقد تكوَّنت نخبة جديدة، وتبدَّلت الأواصر الاجتماعية وفقًا لوتيرة توسع الصناعة والمبادلات التجارية، وتشكَّلت طبقة اجتماعية كبيرة ـ بروليتاريا المدن ـ تعيش في ظروفٍ بائسة في معظم الأحيان، وتعاني من متاعب المعامل، وتزداد وعيًا بالاستغلال الذي هي ضحيته، ومن ثمَّ تصير حبلى بالثورات التي تتهدَّد السلام المدني. والعلم الاقتصادي نفسه فقَدَ التفاؤل الذي كان يحركه: فهو مع سيسموندي Sismondi مثلاً، يندِّد بمساوئ التصنيع ومخاطر أزمات فائض الإنتاج (أسس جديدة للاقتصاد السياسي، ١٨١٩م). انظر: فرانسوا شاتيل، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٤م. [المترجم]

(٥٥) Ibid., pp. 748-49.

(٥٦) المرجع السابق، ص٧٤٧ ـ ٤٨. ذكر مِل في هذا السياق أن سميث آمن بأن الاقتصاد الثابت «يضعف الناس وبتعبهم» على عكس اقتصاد النمو. لكن مِل أشار إلى عدم إمكانية قبوله «الاقتصاديين السياسيين من المدرسة القديمة» مثل سميث الذي يتبنَّى هذه الرؤية.

(٥٧) Ibid., pp. 208-09 and 749.

آخرين»[٥٨]. غير أن مِل لم يَرَ في مبدأ الملكيَّة الخاصَّة سببًا في هذا الوضع من عدم التوازن؛ مثلما زعم من عاصره من الاشتراكيين. إنما كان مصدر عدم التوازن هو فشل الحكومة في نزع فتيل تعاظم الثروات، وهو ما جعل الثروة تتركَّز في أيدي قلَّة من الناس[٥٩]. وواقع الأمر، أن مِل قد آمن بأن «مبدأ الملكيَّة الخاصَّة [الذي تعرض للهجوم بوصفه مصدرًا لانعدام التوازن في الثروات] لم يخضع بعدُ لمحاكمة عادلة في أي دولة»[٦٠]. إذ كان مِل يأمل في تشريع يتسق في «تفضيله التوزيع المتساوي للثروات» مع احترامه لـ«حق الأفراد في ثمار عملهم، عظيمة كانت أم متواضعة»[٦١].

ترتبط فكرة الاقتصاد الثابت بعدَّة أفكار أخرى على درجة كبيرة من الأهمية. إذ يرى مِل ضرورة بذل جهدٍ للحدِّ من نمو السكان؛ وذلك كي لا تصبح مسألة السعي وراء ثرواتٍ أكبر أمرًا ضروريًا، بغرض إطعام الأعداد اللانهائية من الناس. والواقع أن تأييد مِل لمساواة المرأة في الحقوق لم ينشأ عن التزامه بالحقوق المساوية للجميع فحسب؛ بل أيضًا من وجهة نظره القائلة بأن المرأة عندما تظلُّ أسيرةَ المنزل بلا فرصة في العمل مثل الرجل، فمن الوارد أن تنجب مزيدًا من الأطفال بما يفوق طاقة العالم. وهو ما سيفضى بدوره إلى انفجار سكانيٍّ[٦٢].

وكذلك في ظل الاقتصاد الثابت ستكون هناك أخلاقٌ تخصُّ التعامل مع البيئة وحفظها، من شأنها أن تضفي على المجتمع نزعةً إنسانية، وتجعل منه مكانًا أرحبَ لتطور «الملكات العليا» عند الناس تطورًا كاملًا. وفي المقابل، نجد أن الاقتصاد المتوسع بغير حدودٍ ينطوي على تحويل كل شبر من الأرض إلى أداةٍ تُستخدم لمزيدٍ من الإنتاج. فالغابات والحقول الجميلة الحافلة بالأزهار والجداول الصافية تتحوَّل إلى أكوام من نفايات المصانع. وفي إهمال البيئة بهذه الطريقة، ستندر الأماكن التي قد يتسنَّى للمرء فيها أن يكون بمفرده بعيدًا عن الآخرين، «مختليًا» بنفسه متفكِّرًا في مسار حياته

(٥٨) Ibid., p. 209.

(٥٩) Ibid., p. 209.

(٦٠) Ibid., 208.

(٦١) Ibid., pp. 749, 209.

(٦٢) Ibid., pp. 759-60.

ووجهتها. «إن الاختلاء في الطبيعة وروعتها هو مهد الأفكار والطموحات، التي لا تجلب الخير على الفرد فحسب؛ بل من دونها يسير المجتمع بخطى معتلّة»[٦٣].

أخيرًا، سيكون من الممكن ـ في إطار الاقتصاد الثابت ـ المضي قدمًا في طرق الإنتاج التي تقلّل من إجمالي وقت العمل، بما يوفر للأفراد ما يحتاجونه من وقت فراغ لتطوير «ملكاتهم العليا». فقد أراد مِل إرساء وضع للعمل يكون العمّال فيه قادرين على ممارسة «فن الحياة»، أو حياة يتحقّق فيها تعزيز «الثقافة العقلية»، و«التقدُّم الأخلاقي والاجتماعي». إلا أنه ندب ما كان قائمًا من أوضاع في عصره؛ إذ كانت الطبقة العاملة قد نما حجمها، دون أي نقصانٍ في عناء العمل. وفي المقابل، كان الاقتصاد المتوسع نعمةً عظيمةً على أصحاب الإنتاج أو طبقة الملّاك، ممَّن جمعوا قدرًا هائلًا من الثروة. وقد ازدادت أيضًا سبل راحة الطبقة الوسطى. وقد رأى مِل في ذلك الوضع ظلمًا عظيمًا يجب تصحيحه، مشيرًا إلى إمكانية هذا التصحيح من خلال بناء الاقتصاد على أساسٍ ثابتٍ بدلًا من أساسٍ متسعٍ إلى ما لا نهاية[٦٤].

هكذا أصبح تصحيح انعدام التوازن بين العمال والملاك همًّا رئيسًا في حجَّة مِل. وقد تطلَّع في سبيل هذا الهدف إلى توزيع أكثر عدلًا للنفوذ في مكان العمل. لكن ذلك التوزيع يعوقه ما كان ساريًا من مطالبة بتوسيع الاقتصاد. فالواقع أنه في ذلك الوضع الذي تسوده المطالبة بنموٍّ متزايدٍ ومستمرٍّ، نجد أصحاب الأعمال يستعلون على العمال مطالبين إيَّاهم بمزيدٍ من التضحيات التي يحولونها هم إلى أرباح، لتمويل المزيد من النمو. لكن هذا النوع من العلاقات يخلق عداءً بين أرباب العمل والعمَّال، ويبعد العمَّال عن مجال التأثير في القرارات المهمَّة التي تؤثر في ماهية الإنتاج وكيفيته. وعندما يفتقر العمَّال لفرصة المشاركة في القرارات الرئيسة في مكان العمل، فإنهم لن يطوروا من «ملكاتهم العليا» العقلية التي تتيح لهم المشاركة بصورة فعَّالة في القرارات المؤثرة في المجتمع. لقد أراد مِل أن يصحِّح هذا الخلل

---

(٦٣) Ibid., p. 750.

(٦٤) Ibid., p. 751.

بإعطاء العمَّال نصيبًا أكبر في عملية الإنتاج. ومن ثمَّ، تطلَّع إلى أن تتحوَّل العلاقة بين العمَّال والملَّاك لتسمح بوجود شراكاتٍ سواء بين الملَّاك والعمَّال، أو بين العمَّال بعضهم وبعض(٦٥). ففي الحالة الأولى، سيشارك العمَّالُ الملَّاكَ في الأرباح، وفي الحالة الثانية سيملك العمَّال بيئة الإنتاج كلها ويتعاونون في اختيار مديريهم(٦٦). يمكن لهذه الترتيبات الاقتصادية الجديدة أن تتيح للعمَّال المشاركة في القرارات المتعلِّقة بالعملية الإنتاجية، ومن ثمَّ سيعزِّز هذا الوضع قدرات العمال الفكرية والأخلاقية، وكذلك شعورهم بالمسؤولية أمام المجتمع.

هكذا يبدو أن التزام مِل بالاقتصاد الثابت وترتيبات العمل التعاوني قد قام بغرض إصلاح لا القضاء على اقتصاد السوق القائم على الملكية الخاصَّة. وتظلُّ الاشتراكية ـ أي: الملكية الجماعية للثروات ـ حلًّا بديلًا في حالة عدم تمرير الإصلاحات التي دافع عنها مِل. لكن في الوقت الذي كان يكتب فيه مِل، كان في اعتقاده أن صيغة الاقتصاد الأفضل ما زالت قيد التحديد، وأن شكل الاقتصاد الذي يمكن اعتباره الأفضل للمجتمع سيحدِّده مسار الحوادث التالية. فنراه يقول: «فيما يخص ما يمكن أن تحقِّقه الروح الفردية (مجتمع الملكية الخاصة) في أفضل صورها، أو الاشتراكية في أفضل صورها أيضًا، من إنجازات؛ فنحن في جهلٍ من أمرنا إلى درجة لا تؤهلنا لإقرار أي الاثنين ستمثِّل الصيغة النهائية للمجتمع الإنساني»(٦٧).

٥ ـ حول الحكومة النيابية:

لعل أمثل نوع من المجتمع المدني فيما يتعلَّق بتحقيق ما ذُكِرَ توًا من إصلاحات، هو ذلك النوع الذي يستحثُّ لدى المواطنين الدور المشارك الفعَّال في السياسة والمجتمع. إذ سيطور المواطنون قدراتهم على التشاور مع رؤى الآخرين، وكذلك المبادئ الموجهة التي تراعي الصالح العام، في مسار بنائهم لآرائهم. وقد آمن مِل بأن هذه الخبرة كانت بالفعل جزءًا من حياة أدنى الطبقة الوسطى في إنجلترا آنذاك، وقال إن المواطن الإنجليزي

(٦٥) Ibid., pp. 763-64.
(٦٦) Ibid., pp. 768, 773.
(٦٧) Ibid., p. 209.

الذي يشارك بوصفه عضوًا في هيئة المحلفين والهيئات الإدارية والوظائف العامة:

> إنما يُدعى. . . ليقدر مصالح ليست مصالحه، ويهتدي في النزاعات بقاعدة تختلف عن انحيازاته الشخصية، ويُعمِل في كل مرة مبادئ وقواعد تتضمَّن بطبيعتها الصالح العام. وهو عادة ما يجد في مكان العمل زملاء له يتميزون بعقولٍ أكثر ألفةً لتلك الأفكار والعمليات، التي تتحتَّم دراستها لأجل تقديم أسبابٍ يفهم بها الصالح العام ومحاكاةٍ ليشعر فيها بالصالح العام[٦٨].

is called upon... to weight interests not his own, to be guided, in case of conflicting claims, by another rule than his private partialities, to apply, at every turn, principles and maxims which have for their reason of existence the general good: and he usually finds associated with him in the same work minds more familiarized than his own with these ideas and operations, whose study it will be to supply reasons to his understanding, and simulation to his feeling for the general good.

فضلًا عن ذلك، واتساقًا مع التزامه بتحقيق المشاركة الفعالة للمواطن في شؤون المجتمع، اعتقد مِل - لأسبابٍ عدَّة - أن كثيرًا من الوظائف الاجتماعية يجب أن يؤديها المواطنون أنفسهم وليس الحكومة. إذ يحتمل في المقام الأول أن يؤدي المواطنون تلك الوظائف أفضل من الحكومة. وثانيًا: أنه حتى في ظلِّ الأوضاع التي قد لا يؤدي فيها المواطنون وظائفَ بعينها بكفاءة موظفي الحكومة، فإن المجتمع سيكون أفضل حالًا بصفة عامَّة عندما يلعب المواطنون فيه دورًا فعالًا. وهو في هذا اعتقد أن مشاركة المواطنين في الحكومة والمجتمع بمنزلة الوسيلة التي تمكِّنهم من الحصول على «تربية عقلية؛ أي: سبيل لتقوية ملكاتهم الفعالة، وممارسة حكمهم على الأمور، ومنحهم معرفة قريبة بالموضوعات التي عليهم بعد ذلك التعامل معها»[٦٩]. وقد خشي مِل من الحكم البيروقراطي؛ لأن هذه النوعية من الهيئات حين تضع الأشخاص الأكثر كفاءةً في وظائف ومراكز حكومية - مثلما أراد هيغل -

---

(٦٨) John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, introduction by F. A. Hayek, (Chicago: Henry Regenery Co., 1962), pp. 72-3.

(٦٩) Mill, *On Liberty*, p. 312.

ستجعل جميع الثقافة والذكاء العملي في الدولة. . . متمركزًا في هيئة بيروقراطية معدودة»(٧٠). وهو وضع يمكن أن يستبعد بقية المواطنين من المشاركة في انتقاد القضايا العامة الرئيسة، ومن ثمَّ لن يتحمَّس عامَّة الناس وقتئذ للمشاركة في وضع السياسات.

هكذا ناصَر مِل رؤيةً للمجتمع المدني تتميَّز ـ إلى جانب ما تحتويه من ثقافةٍ تؤكِّد أهمية حماية الحقوق وتعزيز ملكات المواطنين الفكرية ـ بتشديدها على أهمية المشاركة المباشرة للمواطنين في وظائف الحكم بوصفها جزءًا من هذه الثقافة. فالمواطنون سيشاركون في هذه الوظائف إمَّا في سياق الحكومات وهيئات المحلفين المحلية، وإما عبر حيز مستقل من الجماعات الطوعية التي ستتولى مثلًا القيام على أنشطة خيرية(٧١). يتضح من ذلك أن مِل يدعم وجود ما أطلقنا عليه المجال المستقل للمجتمع المدني، الذي يمكِّن الأفراد من المشاركة في مجموعاتٍ وتنظيماتٍ متنوِّعة، وتعلُّم مهارات المواطنة والتشاور، وبناء مصدٍّ قويٍّ أمام سلطة الحكومة المركزية.

وعلاوةً على ذلك، وإمعانًا في إعلاء المشاركة العامَّة الواسعة في عمليات الحكم، دعمَ مِل أشكال الحكم النيابي، باعتبار أنها تحثُّ على وجود حوارٍ عامٍّ واسع المجال حول السياسات العامَّة. وقد اتخذ هذا الموقف على الرغم من عدم تصوُّره هذه الهيئة النيابية بوصفها الساحة الوحيدة لسنِّ القوانين. فقد ذكر أن الجمعية النيابية لا تصلح لسنِّ القوانين عبر مداولاتها نظرًا لثقلها وتعقدها(٧٢). ومن ثمَّ، دعا إلى إنشاء «لجنة تشريعية» مهمتها صياغة القوانين، يعيِّن الملك أعضاءها لمدَّة محددة، إلا في حالة تنحيتهم من مجلسي البرلمان. سيكون هؤلاء الأعضاء فوق السياسة، ويعملون وفقًا لخبرتهم في التعامل مع القضايا، وبفضل فهمهم الكامل للنسق الكلي للقانون. ثم تُقدَّم مشاريع هذه اللجنة وترفَع إلى الهيئات النيابية

---

(٧٠) Ibid., p. 314.

(٧١) Ibid., p. 312.

(٧٢) اقترح مِل تعديلات في النظام الانتخابي وإعطاء البرلمان ومجلس الوزراء صلاحياتٍ ووظائف. فاقترح التمثيل النسبي مع الأخذ في الاعتبار الكفاءات وإعطائهم وزنًا كبيرًا، أما وظيفة البرلمان فهي مراقبة الحكومة والإشراف على أعمالها، لا الحكم المباشر. ورأى مِل أن يكون البرلمان لجنةَ تظلمات committee of grievances، وجمعًا للآراء congress of opinions. انظر: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق. [المترجم]

لإقرارها في النهاية[٧٣].

وعلى الرغم من أن الهيئة النيابية تمثِّل «السلطة الحاكمة النهائية» في الحكومة[٧٤]، فإنها يجب ألَّا تتولى بنفسها أيَّ أعمالٍ إدارية[٧٥]. فالهيئة النيابية لا يمكنها إدراة القوانين وقيادة الأمَّة، لكنها يمكن أن تؤدي دورًا رقابيًا مفيدًا، ومن ثَمَّ يجب أن تضع «عين العامَّة» على أعمال الإدارة، وأن تطالب الإدارة بتفسير ما يقع من أعمالٍ مثيرة للتساؤل[٧٦].

لكن كيف تساهم الحكومة النيابية ـ في هذه الحالة ـ في شكلٍ من السياسة يتسم بالمشاركة والتثقيف الذاتي؟ لعل إحدى مخاطر الحكومة النيابية أنها قد تحوِّل المواطنين إلى حالةٍ من السلبية، مستعدين لإلقاء أعباء شؤون الدولة على عاتق الآخرين. وهنا يذكر مِل أن الوظيفة الرئيسة للهيئة النيابية، هي توفير صيغة من النقاش العام للقضايا المطروحة على المجتمع. وأردف في هذا قائلًا: «لا أدرى كيف يمكن لجمعية نيابية أن توظِّف نفسها بطريقة أكثر نفعًا من مجرَّد الكلام، حالما يكون موضوع النقاش هو أهم المصالح العامة للدولة، وتشكِّل كل جملة فيه الرأي الخاصَّ بجماعة مهمَّة في الأمَّة، أو بفردٍ وضعت فيه إحدى هذه الجماعات»[٧٧]. فالهيئة النيابية لا بدَّ أن تكون مكانًا تُتداول وتُناقش فيه جميع الآراء المتنوِّعة والمختلفة. وعلى كل نائبٍ أن يصوغ رأيه بالنظر في الآراء الأخرى أولًا. إذ اعتقد مِل ـ كما يبدو ـ أن النواب ينخرطون في مداولة الآراء في صندوقٍ زجاجيٍّ مكشوف تشاهدهم فيه غالبية المجتمع. والواقع أن المواطنين أنفسهم في مراقبتهم وإصغائهم إلى الجدالات المطروحة أمامهم، إنما يصوغون آراءهم الخاصَّة حتمًا بالنظر الدقيق والكامل في مواقف الآخرين. وفي هذا المناخ يتمكَّن الأفراد من توسيع درايتهم بالقضايا، ومن ثَمَّ يمكنهم إسناد أحكامهم إلى نظرٍ فاحص لوجهات النظر الأخرى. وهذه الخبرة من شأنها ـ كما هو واضح ـ أن تدعم وجود صيغة من التفكير العام، يشكِّل الأفراد في إطاره آراءهم مع

(٧٣) Mill, *Consideration on Representative Government*, pp. 104-09.
(٧٤) Ibid., p. 92.
(٧٥) Ibid., p. 98.
(٧٦) Ibid., p.111.
(٧٧) Ibid., p. 112.

اعتبار دقيق واختبار حذر لوجهات نظر الآخرين. وذلك في نقاش للقضايا بأوسع قدرٍ ممكن من المشاركة المجتمعية.

لكن الحكومة النيابية يتهدَّدها خطران رئيسان: الصراع الطبقي، والجهل. في المشكلة الأولى نجد من المرغوب دائمًا ألَّا تنفرد طبقة واحدة بالسيطرة على سياسة المجتمع؛ لأن هذا الوضع سيقسم المجتمع إلى معسكراتٍ متعادية، مدمرًا بذلك فرص التشاور والنقاش المفتوح القائم على الاحترام المتبادل للاختلافات السياسية. وقد كان في ذهن مِل - في حديثه عن المصالح المسيطرة - «أربابُ العمل» الذين يتحكَّمون في الصناعة والطبقة العاملة. وكي يمنع سيطرة طبقةٍ بعينها على طبقةٍ أخرى، دفع مِل في اتجاه توازن هذه المصالح العملاقة المتصارعة بعضها ضد بعض في إطار تشريعيٍّ يعطي كل منها عدد الأصوات نفسه في الهيئة النيابية(٧٨). ومن المفترض أن هذا النهج سيتطلب من الطبقتين تعلُّم الوصول إلى تسوياتٍ بينهما شرطًا أوليًّا لتحقيق مهام السياسات العامة.

والمشكلة الثانية - أي: الجهل - يمكن التعامل معها بالصورة الأمثل من خلال الحد من المشاركة العامَّة وليس إلغاءها. وهنا يدفع مِل بأن هؤلاء الأفراد الأقل قدرة، إنما يطورون من قدراتٍ إيجابية تشمل احترام حاجات المجتمع، ذلك الاحترام الذي يساعد في التغلُّب على نوازع الانقسامية؛ بالانخراط في نقاشٍ عامٍّ حول القضايا اليومية مع مواطنيهم. «فمن خلال النقاش والعمل السياسي الجماعي، يمكن للمرء الذي تتركَّز انشغالاته اليومية في اهتمامه بحلقة ضيقة حول نفسه، أن يتعلَّم كيف يشعر بمواطنيه ومن أجله، ويصبح بوعيه عضوًا في المجتمع الأكبر»(٧٩). لكن حال حرمانهم من الحق الدستوري في الانتخاب، يصبح الناس معاقين عن المشاركة في هذا التشاور العام، ومن ثمَّ يُجبرون على الدخول في عزلة عن بقية المجتمع. وتتولَّد لديهم مشاعر الضغينة، أو على الأقل يفقدون اهتمامهم بالشؤون العامة. والمشاركة هي أفضل علاج للجهل ثم الإعلاء من شأن المجتمع السياسي في الوقت نفسه(٨٠).

---

(٧٨) Ibid., pp. 136-37.
(٧٩) Ibid., p. 168.
(٨٠) Ibid., p. 169.

لكن مِل دفع أيضًا أنه برغم ضرورة مشاركة الجميع، فليس من الضروري أن يشاركوا كلهم بقدر متساوٍ. فكل من يدفع الضرائب «ويقرأ ويكتب وعلى دراية بأسس الحساب»، له حقُّ التصويت، متضمنًا ذلك النساء اللائي يجب أن يحصلن على حقوقٍ سياسية مساوية لحقوق الرجال(٨١). لكن لا يجب أن يحصل الجميع على الصوت نفسه(٨٢). فقد نادى مِل بنظام من التصويت المرجَّح *weighted voting* الذي يحصل بمقتضاه الأفراد ذووا القدرات العليا على أصوات أكثر. أما الإجراء الفعلي المتبع في تحديد من يحصل على أصوات أكثر أو أقل، فلم يُحدَّد بشكل شامل. ومع ذلك، فقد ضرب مِل أمثلةً على موقفه، فعلى سبيل المثال صاحب العمل أكفأ من أي عامل لأنه يستخدم عقله، في حين أن مشرف العمَّال مؤهل أكثر من العامل العادي، والمصرفي أو التاجر أكثر أهلية من البائع، وهكذا(٨٣). كما أن مِل لا يؤيد فكرة الاقتراع السري. فإذا كان التصويت يمثِّل ثقةً عامةً، فلماذا لا يعرف الآخرون كيف نصوت؟ إن جزءًا من التصويت يستدعي المسؤولية تجاه المصلحة العامة. فهل علينا أن نقول شيئًا على الملأ، في حين نصوِّت على نقيضه في حجرة الاقتراع(٨٤)؟ لا يؤمن مِل بذلك(٨٥).

حتى إن بدت هذه المعالجات بعيدة الاحتمال بعض الشيء لدى البعض، فمن الأهمية بمكان أن نضع في اعتبارنا هدف مِل الرئيس. فقد

(٨١) Ibid., pp. 187-89, 170, 172.

(٨٢) Ibid., pp. 178-79.

(٨٣) Ibid., pp. 178-81.

(٨٤) Ibid., pp. 204, 206-07.

(٨٥) يبدو أن مِل في صياغته معالم هذا النظام ودور المواطنين فيه كان متأثرًا بما كان واقعًا بالفعل من تجربة سياسية في الولايات المتحدة من خلال ما نقله توكفيل Tocqueville الذي سيناقشه الكاتب في الفصل السادس عشر من هذه الطبعة، تحديدًا في بحثه العميق عن الديمقراطية في أمريكا، الذي أشاد به مِل نفسه ذاكرًا أنه أول بحث تحليليّ عن قيمة الديمقراطية وأهدافها. وأهمُّ فكرة يقدِّمها لنا توكفيل في بحثه هذا، كما سيرينا الكاتب في الفصل السادس عشر، أن النظام الديمقراطي نظام أساسيٌّ للنهضة والتقدُّم، يتحدَّد فشله أو نجاحه بالمواطنين. فالديمقراطية لا تُقاس بما تضعه من قيم، وما تشيده من قواعد، وما ترسيه من مبادئ؛ وإنما تُقاس بالروح التي تطبق بها قواعدها والإخلاص الذي تراعي به مبادئها، والنزاهة التي تحقق بها قيمتها. فالديمقراطية على ذلك نظام تربوي لا بدَّ أن يستغرق زمنًا، ولا بدَّ له من تجربة وأن يقع في الخطأ. وكان مِل حريصًا في هذا السياق على توضيح الأهداف من النظام الديمقراطي من حيث كونه من أخف أنظمة الحكم ضررًا وأقلها عيوبًا. وكلما كان هذا النظام معززًا بتربية سياسية مصقولة، أدى الغرض الأسمى منه. [المترجم]

شعر مِل بأن المجتمع المدني الذي يحمي حرية الجميع، لا يمكن أن يتأسَّس إلا في وضعٍ يشجِّع وجودَ نقاشٍ عامٍّ واسع المجال للقضايا الرئيسة المطروحة على المجتمع. فهذا النقاش من شأنه أن يمنع احتمال سيطرة الطبقات الأقوى على السياسة وعملها ضد مصالح المجتمع ككل. علاوة على أنه سيساعد على إرساء دعائم المجتمع المدني، في سياقٍ يحمي التطوير الكامل لكل فردٍ واحترام حماية المجتمع السياسي.

٦ ـ الردُّ والتعقيب:

إن التزام مِل بالتطوير الكامل «للملكات العليا» لدى جميع المواطنين يلقي على المجتمع المدني مهمَّة ربما كان لمن سبقوا من كتَّاب المجتمع المدني أن يشكِّكوا فيها جديًّا. ولا تعود هذه المسألة إلى رفض هؤلاء الكتَّاب أهداف مِل؛ بل في تشكيكهم وتساؤلهم عن تشديده القوي على هذه الأهداف. إذ لا بدَّ للأفراد من وجهة نظر مِل ـ على سبيل المثال ـ أن يكونوا أحرارًا في اختيار ما يرتضونه من طرقٍ أفضل لحياتهم، مثلما رأينا عند هوبز ولوك. فإذا كان الفرد يرغب في أن يكون رجلَ أعمالٍ فله هذا، وإذا كان يريد أن يصير فلاحًا فليكن، وإذا كان يتطلَّع إلى جمع المال كاهتمامٍ رئيس في حياته فله ذلك. فما دام الناس ـ كما رأينا عند كانط ـ يدعمونَ الآخرين في الحصول على الحريات نفسها التي يبتغونها لأنفسهم، فلن تكون اختياراتهم موضع نقاش. لكن بالإضافة إلى ذلك، يقضي مِل ـ كما هو الحال عند سبينوزا ـ بضرورة حساب كل شخص لمدى مساعدة طريقة حياة معينة في فتح الأبواب أمام التطوير الكامل لملكاته العقلية العليا. فإن كانت الفرص اليومية العادية لا تسمح أو تسهل من هذا التطوير، فما كان لِمل ـ كسبينوزا ـ أن يقول بأن الناس في مثل هذا الوضع سيكونون أحرارًا بالفعل. ومع ذلك، فمن منظور هوبز ولوك، فقد وضع مِل توقعاتٍ عاليةً لا يستطيع معظم الناس إدراكها. فالواقع أن معظم الناس سعداء بتلك المحاولات العادية التي يبذلونها، ومعظمهم لا يتمنَّى أن يتتبع مفهوم مِل عن تطوير الذات. والضغط عليهم في هذا الاتجاه رغمًا عنهم يمكن أن يهدِّد حريتهم تهديدًا عظيمًا.

كان لِمل أن يردَّ على ذلك قائلًا إن آراء نقاده تفصح عن توقع قدراتٍ

منخفضة جدًّا من الناس، وذلك لافتراضهم أن الناس غير قادرين على تحمُّل أعباء جسام من أجل حرية أسمى. لكن إذا كان من المهم للأفراد أن يجربوا الثراء المرتبط بـ«الملكات العليا»، فسيتحتم عليهم قبول الأعباء المختلفة لهذه التجربة. فعلى كل حال، ليس من السهل دائمًا تطوير الملكات العليا لدى المرء، فهذا النوع من السلوك يستوجب عملًا شاقًّا، ومثابرةً، وتضحيةً. ولهذا السبب وحده، يجب على المجتمع تشجيع الناس على هذا النشاط.

وكان لروسُّو أن يدفع بأن مِل إنما كان يسعى للوصول إلى مستوى من الحياة يتجاوز الإرادة العامة. فالناس يشكِّلون التنظيمات الجماعية لتوفير تلك الأشياء التي يصطلحون على أنها ذاتُ منفعةٍ عامَّة. وهذه الأشياء إنما هي السلع التي تفهم الأغلبية أنها ستساهم في الحياة العادية. ومن الضروري أن تتذكَّر ثانية في هذا المقام أن الناس الذين يسنون قوانين روسُّو، هم الفلاحون الذين يغنون ويرقصون تحت الأشجار. وهذه الرؤية للمشاركة السياسية تُعَدُّ في نظر روسُّو مجازًا لوصف مجتمعٍ لا تكون فيه الاختلافات بين وجهات النظر عظيمةً أو حادةً. وفي نظره، لن يكون هناك من دون هذه الإمكانية ما نقيم على أساسه مجتمعًا ينبني على الالتزام بالصالح العام. لكن فيما يتعلَّق بالتشديد على «الملكات العليا»، كان روسُّو ليقول إن مِل ارتكب الخطأ الذي وقع فيه فلاسفة عصر روسو. فالقضية عنده أن مِل سيعلِّم الناس انتقاد القائم من طرقٍ للحياة وتقاليد سائدة، وفي هذا الإطار يولد لدى الناس عامة عدم اكتراث بتقاليد الفضيلة المدنية التي تساعد على خلق إجماعٍ عام بينهم، وتحقيق احترام الصالح العام.

ونتخيَّل هنا أن يردَّ مِل بالإشارة إلى أن مفهومه عن التشاور في إطار الديمقراطية النيابية، أو ما سميناه نحن **بالعقل العام**، يقوم ليشمل أوسع ما يمكن من مشاركةٍ للجميع. وفي واقع الأمر، إن المشاركة عند مِل ـ تمامًا كما هي عند روسُّو ـ تعزِّز الشعور بأهمية الحياة المدنية، وتبني أواصر المجتمع. ولا شكَّ أن كانط وسبينوزا كانا من الممكن أن يتبنيا التزام مِل بهذا النمط من العقل العام الذي يضمُّ أكثر ما يمكن من وجهات النظر المختلفة. وشأنهما في ذلك شأن مِل، كان كانط وسبينوزا ليدعما حرية الرأي والخطاب الفكري المعضد لهذا الأمر. لكن كانط، على عكس مِل وسبينوزا، لم يكافح لجعل حواره المتمثل في التفكير العام بهذه الشمولية،

مثلما فعل مِل. فلم يكن لكانط أن يقبل بهذا الموقف التوفيقي عند مِل الذي مع سماحه بمشاركة الجميع، سعى إلى الحدِّ من مشاركة الأشخاص ذوي القدرات المنخفضة التي تجعل منهم أشخاصًا أدنى قدرةً من الآخرين.

أما هيغل، فكان من شأنه أن يدفع بأن الالتزام بتدعيم الصالح العام في وضعٍ يضمن الحقوق الفردية الأساسية، لا يمكن تحقيقه عن طريق مِل؛ لأن الأخير لا ينشئ علاقةً سليمةً بين الدولة والمجتمع المدني محددًا باعتباره مجالًا منفصلًا عن الدولة. فالدولة يجب أن تقف فوق المجتمع المدني، جاهزة لإدارته وتنظيمه بما تقتضيه الضرورة. فقد صور هيغل المجتمع المدني بأنه يعجُّ بالطبقات والمصالح المتنافسة التي قد يستحيل معها إعلاء الصالح العام. وللتغلُّب على هذه المشكلة، سيسمح هيغل للدولة بالتدخل في المجتمع المدني وترسيخ الصالح العام.

هنا، كان لمِل بلا شكٍّ أن يعتقد بأن وجهة نظر هيغل للمجتمع المدني يؤذيها تأكيده نفسه على المؤسسات التي تنفذ خطته، ولا سيما النقابات. فهذه الكيانات ستقحم نفسها دائمًا في حياة الناس، وتملي عليهم بنود حياتهم. ولمِل أن يسأل: كيف يمكن لحرية حقيقية أن تتحقَّق في وضعٍ كهذا؟ وذلك علاوة على أن النقابات تقدِّم أساسًا لحياة بيروقراطية تضع ـ مع مرور الوقت ـ مسؤولية المجتمع في يد مجموعةٍ من الخبراء، يمكن أن يحتكروا المعلومات وعملية اتخاذ القرار، إلى درجةٍ لا يتسنَّى معها لبقية المجتمع الاهتمام بالمشاركة في اتخاذ القرارات. وعندما يحدث ذلك، تتقلَّص قدرة الناس على المشاركة الكاملة في الحكم، وتتقلَّص معها الملكات العقلية المطلوبة لمثل هذا الأمر. وبالتالي، نادى مِل في رؤيته للمجتمع المدني بمفهوم المجال المستقل من الجماعات التي يمكنها ممارسة كثيرٍ من وظائف الحكومة والهيئات البيروقراطية، دون تدخل منهما. وهذا الوضع سيشجِّع تطوير التفكير العام بين أعضاء المجتمع، بما يتناقض مع هيغل الذي يرى مِل أن نقاباته ستحدُّ حدًّا صارمًا من التفكير العام لدى جميع المواطنين.

مراجع وقراءات مقترحة

Barros, Carolyn A. *Autobiography: Narrative of Transformation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

Berger, Fred R. *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill.* Berkeley: University of California Press, 1984.

Capaldi, Nicholas. *John Stuart Mill: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Cowling, Maurice. *Mill and Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Gray, John. *Mill on Liberty: A Defense*. London: Routledge & K. Paul, 1983.

Hamburger, Joseph. *John Stuart Mill on Liberty and Control*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

Hollander, Samuel. *John Stuart Mill on Economic Theory and Method.* London & New York: Routledge, 2000.

Rosen, Frederick. *Mill.* Oxford: Oxford University Press, 2013.

Ryan, Alan. *John Stuart Mill.* New York: Pantheon Books, 1970.

Semmel, Bernard. *John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Stephen, Sir James Fitzjames, ed. *Liberty, Equality, Fraternity*. Indianapolis: Liberty Fund, 1993.

Ten, C. L. *Mill on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Thompson, Dennis F. *John Stuart Mill and Representative Government*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.

Thornton, Neil. *The Problem of Liberalism in the Thought of John Stuart Mill.* New York: Garland, 1987.

الفصل الخامس عشر

جون رولز: المجتمع المدني العادل والمنصِف

١ ـ مقدمة:

عند مناقشة مقاربة جون رولز للمجتمع المدني، سرعان ما تظهر على السطح قضيةٌ معاصرة في غاية الأهمية، ألَا وهي كون الليبرالية ما زالت تمثِّل الصفة السائدة لنظامنا السياسي أم لا. إذ يعتقد كثيرون بيننا اليوم أن الليبرالية في طريقها إلى الزوال؛ فيما يرى آخرون عكس ذلك، أنها تتقدَّم بكامل عنفوانها، ربما أقوى من أي وقتٍ مضى. أيهما صحيح؟ سنخلص إلى إجابة عن هذا التساؤل في جزء الرد والتعقيب الذي نقارن فيه بين رؤية رولز ومن عرضنا لهم من كتَّاب وفلاسفة، فضلًا عن كاتبٍ جديدٍ أضفنا إسهاماته في هذه الطبعة، هو مايكل ساندل *Michael Sandel*. والآن إلى ما جاء به رولز.

يُعَدُّ جون رولز في نظر كثيرين أهمَّ المنظرين السياسيين في القرن العشرين؛ إذ يحمل مفهومه عن العدالة ـ بمعنى الإنصاف *fairness* ـ أهميةً رئيسة لما يجري من مناقشاتٍ معاصرة حول المجتمع المدني. إن تصوُّر رولز عن العدالة يستجيب في بعض النواحي لقضيتين سياسيتين مختلفتين. ففي ستينيات القرن الماضي كانت مشكلة المجتمع الأمريكي تتمثَّل في كيفية دمج فئاتٍ معيَّنة من الناس ـ ولا سيما الأمريكان الأفارقة ـ في المسار العام لحياة المجتمع، وذلك بعدما طال إقصاؤهم عرفًا وقانونًا من الوظائف والحقوق والمشاركة السياسية. والآن، إضافة لما نشهده اليوم من مواصلة السعي إلى تحقيق تكافؤ الفرص للأقليات والنساء، فإننا نواجه مشكلةً أخرى تتمثَّل في كيفية المحافظة على استقرار النظام الديمقراطي، في ظل وجود رؤى متصارعة حول الدين، والنوع الاجتماعي/الجندر *gender*، والنشاط

الجنسي *sexuality*، والثقافة. والعمل الذي قدَّمه رولز يتمثَّل في تتبُّع مسار هاتين المشكلتين. ففي كتابه **نظرية في العدالة** *A Theory of Justice* الذي نُشر عام ١٩٧١[١]، كان مفهومه عن العدالة باعتبارها إنصافًا يستهدف تأمين الحريات الأساسية والفرص للمواطنين، وفيهم مَنْ تعرض لأشكالٍ من التمييز الجائر. وفي كتابه **الليبرالية السياسية**[٢] *Political Liberalism* المنشور عام ١٩٩٣م، نقَّح مفهومه عن العدالة على نحوٍ يسمح لسبل الحياة المتنوِّعة والمتناقضة غالبًا بالازدهار في سياق مجتمعٍ مدنيٍّ مستقرٍّ. وفي كلا العملين يريد رولز إظهار أن نظريته عن العدالة إنما تدافع عن هذا الدعم المستمر وطويل المدى للمؤسسات الأساسية للديمقراطية الدستورية الليبرالية ومبادئها الأساسية.

وفي دراستنا لأفكار رولز لا نبغي فحسب تقديم صورةٍ واضحةٍ للمجتمع المدني الليبرالي الحديث؛ بل أيضًا تقديم بيانٍ لأنواع المشكلات التي يجب على المجتمع المدني معالجتها بصورة يومية.

٢ ـ مبادئ العدالة عند رولز في كتابه «نظرية في العدالة»:

علينا لنبدأ توضيح السبب في أهمية تحديد مبادئ العدالة التي تشكِّل أساس المجتمع المدني. إن العدالة قيمةٌ ذات أهمية رئيسة للمجتمع المدني؛ لأن مفهومها يُعَدُّ بمنزلة القاعدة لتحديد كيفية توزيع المنافع الأساسية على المواطنين، متضمنًا ذلك الحقوق والفرص. ذلك أن المجتمع المدني يتألَّف من أفرادٍ لكل منهم مصلحته التي يسعى وراءها، وغالبًا ما توجد صراعاتٌ حول الطريقة التي يجب أن تُوزَّع بمقتضاها هذه المنافع. فعلى سبيل المثال، يضمن كلُّ مجتمع مدنيٍّ للأفراد حرياتٍ متساويةً، لكن في الوقت نفسه دائمًا ما تظهر فروقٌ في الثروة والنفوذ الاجتماعي والسياسي. ومن ثَمَّ، يصبح التوفيق بين منح حريات متساوية للجميع وتلك الفروق في الثروة والنفوذ الاجتماعي قضيةً ذات أهميةٍ كبيرة للمجتمع المدني. وتمثِّل مبادئ العدالة الراسخة والمقبولة من الجميع أمرًا محوريًّا في حلِّ هذا النزاع. فلا بدَّ

(١) John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1999).
صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في عام ١٩٧١م، لكننا اعتمدنا هنا الطبعة الجديدة.

(٢) John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993).

بمجرَّد إقرار هذه المبادئ أن تلتزم بها جميع المؤسسات العامة، كالحكومة والاقتصاد، في توزيع المنافع الأساسية. إنَّ مفهوم رولز عن العدالة بوصفها إنصافًا يضبط مؤسسات مجتمع مدنيٍّ عادل، فتتماشى مع بيان واضح عن الطريقة التي يجب اتباعها في توزيع المنافع الأساسية لضمان الحرية المتكافئة في وضعٍ يتصف بتفاوت الثروة والمكانة[٣].

لعل المسألة الرئيسة التي ينبغي على المجتمع المدني مواجهتها هي تحديد أي المبادئ أكثر إنصافًا[٤]. إذ يوجد كثير من التصورات الممكنة عن العدالة يمكن الاختيار من بينها. فعلى سبيل المثال، قد يرى البعض أن المنافع يجب أن تُوزَّع بطريقةٍ تضمن أكبر فائدة لأكبر عددٍ من الناس، حتى إن كان هذا يعني: قبول بعض الحيف على بقية الناس. في حين قد يدعو آخرون - مثلما رأى لوك - إلى ضرورة السماح للجميع بالسعي وراء مصالحهم الخاصَّة بما يتفق مع قواعد تشجِّع ذوي المواهب والقدرات الفائقة على الاحتفاظ بما يكسبونه من عملهم، والقيد الوحيد على هذا المبدأ أن يكون عملهم يساهم في الرفاه العام للمجتمع. وقد يرى فريق ثالث ضرورة وضع صيغة مساواتية خالصة من التوزيع، يحصل الجميع بمقتضاها على القدر نفسه من المنافع الأساسية.

يدرك رولز أن هناك مبادئ كثيرة يمكن للناس الاختيار من بينها، في سبيل إرساء قاعدة لتوزيع المصالح الأساسية، مثل الحقوقِ والفرص. فكيف يمكن للمجتمع - مع وجود مثل هذا التنوع من البدائل الممكنة - أن يحدِّد مجموعة المبادئ التي يمكن أن يعتبرها الجميع منصفةً؟ ونظرًا لنيَّة رولز العثور على مجموعةٍ واحدةٍ من المبادئ التي يمكن لجميع أعضاء المجتمع أن يعتبروها منصفةً، فمن الضروري الانطلاق من منظور مشتركٍ لدى جميع ذوي العقول. ستستبعد هذه المقاربة جميع أشكال الانحياز من النقاش حول

---

(٣) Rawls, *A Theory of Justice*, p.p. 10-15.

(٤) من المشاكل المحورية في التفكير الأخلاقي: تحديد كيفية الوصول إلى مبادئ يمكن الادعاء بقدرٍ من المعقولية أنها عامَّة أو شاملة. فالمبادئ المؤسسة على مصلحتك الذاتية فحسب، قد لا تكون مقنعةً لأي شخصٍ آخر تتعارض مصالحه مع مصالحك. وأسلوب رولز يهدف إلى التغلُّب على هذه الصعوبة. انظر: روبرت أ.ك دال، «التحليل السياسي الحديث»، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣م. [المترجم]

العدالة؛ لأن الناس إن ناقشوا مسألة العدالة من منظور مصالحهم الشخصية، لحدَّد كلُّ شخصٍ المفهوم الأفضل ملاءمةً لحاجاته الخاصَّة، ومن ثَمَّ لن تظهر رؤيةٌ عامَّة مشتركة للعدالة.

ولإيجاد معيار مشترك، ينطلق رولز من منظورٍ اعتبره خياليًا، لكنه على الرغم من ذلك يتَّسم بالشمول؛ سمَّاه «الوضع الأصلي». ويُفترض لوجهة نظره أن يتقبلها العقلانيون جميعًا بوصفها نقطة بداية مقبولة لبدء النقاش حول العدالة. يقوم الوضع الأصلي على ما يدعوه رولز «حجاب الجهل». إذ يرتدي كلُّ فردٍ في الوضع الأصلي حجابه عند النظر في أي مبادئ العدالة يختار. من شأن هذا الحجاب أن يحجب عن الفرد معرفة أي شيء حول وقائع حياته، متضمنًا ذلك مكانته في المجتمع وقدراته وممتلكاته، إلخ[٥]. فما الذي يتبقى من معرفة لدى الناس وراء هذا الحجاب؟ سيكون لدى الجميع في هذا الوضع معرفةٌ عامَّة حول الطريقة التي يقوم عليها نسق المجتمع، وطريقة عمله على تنفيذ وظائفه الأساسية. يقول رولز إن الناس في الوضع الأصلي «يفهمون الشؤون السياسية، ومبادئ النظرية الاقتصادية، ويعرفون أسس التنظيم الاجتماعي، وقوانين سيكولوجية الإنسان»[٦]. الأهم من ذلك أن الأفراد سيعرفون أن للمجتمع عتبتين: عليا وسفلى، وبينهما درجات. ويشغل بعض الأفراد ـ بما لديهم من قدراتٍ تفوق غيرهم ـ مواقعَ أهمَّ من مواقع غيرهم. وكذلك يدرك الجميع أن كل شخصٍ في المجتمع يرغب في أكبر قدرٍ ممكنٍ من المنافع التي تسهِّل الاستمتاع بالحياة[٧]؛ فالجميع يرغبون في أن ينتهي بهم الحال إلى أهم المراكز، لكنهم في الوقت نفسه يعرفون أنه لا يوجد على القمَّة ما يكفي من تلك المراكز «العليا» ليلتفوا حولها.

لكن ـ وهذه هي النقطة الأهم ـ لا أحد خلف الحجاب يعلم بيقينٍ أيَّ مستوى في المجتمع سينتهي إليه. ومن ثَمَّ، يسود أذهان الناس في الوضع الأصلي حالةٌ من اللايقين، وتتمثَّل الاستجابة لها في عاملٍ رئيسٍ يحدِّد اختيار المرء للمبادئ. وفي الواقع، نظرًا للايقين، يميل كلُّ شخصٍ ـ إن

(٥) Ibid., pp. 118-19.
(٦) Ibid., p. 119.
(٧) Ibid., p. 123.

انتهى إلى القاع ـ إلى أن يتبع استراتيجيةً تمكِّنه من إحراز حياةٍ معقولة. والجميع يفعلُ ذلك عبر اختيار رؤيةٍ للعدالة تضمن بالكاد حياةً كريمةً لمن هم في أسوأ الأوضاع، ومن ثمَّ يحفظون احترامهم لأنفسهم. ويفترض كل شخصٍ عند اعتناق هذه الرؤية أن أسوأ النتائج يمكن أن تحلَّ به هو؛ فنراه بناءً على هذا الاحتمال، يأمل في أن يجعل هذا الوضع الأسوأ يحمل حياةً كريمةً قدر الإمكان. وهنا لا يميل الجميع إلى المراهنة على أمل أن يكونوا في الوضع الأفضل عندما يتركون حجاب الجهل ويدخلون المجتمع. فإذا راهنوا على ذلك، سيرغبون بالطبع في ملء هذا الوضع بأفضل ما يمكن من منافع، ومن ثمَّ يولون اهتمامًا أقلَّ لتأمين مقدرات الوضع الأسوأ. إلا أن الوضع الأصلي عند رولز يستند إلى مقدمةٍ مفادها أن الناس سيكونون أكثر حذرًا و«تحفظًا»، ومن ثمَّ أقل ميلًا للشروع في مخاطرةٍ من هذا النوع[8].

فما هي إذن مبادئ العدالة التي سيشتقها الأفراد في الوضع الأصلي؟ أي: ما هي المبادئ التي ستكون أساسًا لتوزيع ما يسميه رولز «**المنافع الاجتماعية الأساسية**»[9]**، مثل الحقوق والحريات والفرص والدخل والثروة واحترام الذات؟ مبادئ رولز هي:**

> **المبدأ الأول: لكل شخص الحصول على حقٍّ مساوٍ في أكثر أنساق الحريات الأساسية المتكافئة شمولًا واتساعًا والمتوافقة مع نسق حرياتي مماثل للآخرين. المبدأ الثاني: تُرتَّب التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية بحيث تكون (أ) لصالح النفع الأعظم لأكثر المحرومين... (ب) مرتبطةً بمراكز ومناصب متاحة أمام الجميع تحت شروط تكافؤ الفرص العادل**[10].

---

(٨) Ibid., pp. 132-33.

(٩) Ibid., p. 54.

(١٠) Ibid., pp. 266, p. 53.

يتمثل أحد الإنجازات المهمَّة لكتاب رولز ـ نظرية في العدالة ـ في قدر الجدل الذي فجَّره. إذ هاجم النقاد كل جزء تقريبًا من نظرية رولز. ومن بين الاعتراضات المتعدِّدة التي قدمها النقاد نجد:

١ ـ أن من غير المنطقي إعطاء أولوية مطلقة لمبادئ العدالة على كل الاعتبارات النفعية.

٢ ـ أن حجاب الجهل المفترض يُعَدُّ مصطنعًا إلى حدٍّ كبير، فمن غير المعقول أن نتوقَّع إمكانية اختيار المبادئ ونحن جاهلون تمامًا بأوضاعنا المستقبلية.

٣ ـ أن قدر الحذر في مواجهة عدم اليقين، الذي يؤمن به رولز، ليس من الضروري أن يكون =

First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged... and (b) attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity.

تميِّز مبادئ رولز بين جزأين من النظام الاجتماعي، ينطبق عليهما كل مبدأ من المبدأين المذكورين على التوالي. فالمبدأ الأول يحمي الحريات الأساسية المتكافئة، فيما يُعنَى الثاني بالتفاوتات الاجتماعية والاقتصادية التي تظهر حتى في المجتمعات العادلة. يتضمَّن المبدأ الأول ـ المتعلِّق بالحرية المتكافئة ـ الحاجة إلى منح الجميع بصرف النظر عن الوضع الاجتماعي حرياتٍ سياسية أساسية كالحقِّ في التصويت وتقلُّد المناصب العامَّة، وحرية التعبير والرأي والفكر والاجتماع. كما تتضمَّن قائمة الحريات الأساسية أيضًا ما يدعوه رولز «حرية الشخص» التي تختصُّ بحماية الناس من الاعتداء الجسدي، وكذلك «القهر النفسي»، فضلًا عن الإشارة إلى الحقِّ في الملكيَّة الخاصَّة. وأخيرًا، تشمل قائمة الحريات الأساسية «التحرُّر من الاعتقال التعسُّفي، ومن المصادرة كما حدَّدها مفهوم حكم القانون»[١١]. أما المبدأ الثاني الذي يتناول التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية التي تظهر عند توزيع الثروة، ولا سيما في الجزء الثاني منه الذي يدعوه رولز «المبدأ الليبرالي لتكافؤ الفرص المنصف»، فإنه يتطلَّب حصول الجميع على فرصة متساوية للمنافسة على جميع المناصب[١٢].

يدرك رولز أنه نتيجة للتنافس المفتوح، سينتهي الحال بالبعض إلى مواقع أكثر أهميةً وثروةً ومكانةً أعظم من غيرهم. فلا مناص إذن من ظهور

= عقلانيًا. فإذا أردتَ أن تقامر بفرصة للصعود إلى القمَّة، ستكون في حاجةٍ إلى قواعد تسمح بقدرٍ من عدم المساواة أكبر مما يحتاجه مبدأ رولز.

٤ ـ إعطاء أولوية مطلقة للحقوق السياسية مقارنة بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، لا يعتبر بالضرورة صفقةً معقولةً ربما باستثناء الدول الغنية.

٥ ـ يقف المبدأ الثاني حائلاً أمام تبنِّي سياسة لا يجني في ظلها الأسوأ حالاً أيَّ شيء، أو سيعاني في ظلها خسارة طفيفة، وإن كانت مستمرة، حتى لو كان كثير من الناس الأفضل حالاً سيجنون الكثير. وهذا يبدو غير معقول بالمرة. انظر: روبرت أ. دال، «التحليل السياسي الحديث»، ترجمة: د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣م. [المترجم]

(١١) Ibid., p. 53.

(١٢) Ibid., pp. 73-53.

تفاوتاتٍ تنشأ عن وضعٍ يوجد فيه التزام صارم بتكافؤ الفرص. والسؤال في نظر رولز هو كيف نسمح بوجود تفاوتاتٍ دون أن يخلق هذا في الوقت نفسه مجتمعًا ينكر تمتُّع الجميع بالحقوق الكاملة والفرص الأساسية؟ لتحقيق هذا الهدف، يقترب رولز من مفهوم العدالة من منظور أطلق عليه «المساواة الديمقراطية». وبإضافته **مبدأ الاختلاف** ***difference principle*** الموجود في الجزئية (أ) من المبدأ الثاني إلى مبدأ تكافؤ الفرص المنصف، يدفع رولز بأن «النظام الاجتماعي يجب عليه ألا يؤسس أو يضمن أكثر الآفاق جذبًا لأولئك الأفضل حالًا، طالما لم يفعل الأمر نفسه للأقل حظًا»[١٣].

هناك التزامان على درجة كبيرة من الأهمية يتجسدان في مبادئ العدالة: **الالتزام الأول** أن البناء الأساسي للمؤسسات السياسية في المجتمع، يجب أن يقوم على حماية الحقوق الأساسية نفسها لجميع الأفراد. وفي سبيل هذا، تكون الأولوية لمبدأ الحرية المتساوية. وهذا يعني: أنه من غير المقبول بغرض تأمين مزيدٍ من الفرص الاقتصادية والاجتماعية للأفراد حرمان الآخرين من حرياتهم الأساسية. لكن يظلُّ من الممكن تقييد الحرية لأجل ضمان حرية أكبر لكل فردٍ في المجتمع. فعلى سبيل المثال، يمكن للحريات أن تُقيَّد عندما تتصارع بعضها مع بعض. وفي هذه الظروف، يوضَع ما يُسعى إليه من نسق كليٍّ للحريات ـ كحرية التعبير والتخلُّص من التحرش الشخصي ـ في علاقةٍ معقولة ومتوازنة لمقاربة مثال تكافؤ الحرية للجميع[١٤]. ويتمثَّل **الالتزام الثاني** فيما يقرُّه رولز بإمكانية ظهور شعور عميق في المجتمع بعدم الإنصاف بسبب التباينات في المكانة والثروة. فالمفتقدون لمكانة مشابهة أو من لا تتيح لهم مكانتهم سوى قليل من الفرص؛ بل أحيانًا لا تتيح لهم أي فرص على الإطلاق، سيحرمون مما سمَّاه رولز المنفعة الأساسية الأكثر أهميةً على الإطلاق، المتمثِّلة في احترام الذات، والتي من دونها «لا يصبح هناك ما يستحقُّ فعله»[١٥]. ومنعًا لفقدان الاحترام وعدم الاستقرار الاجتماعي اللذين يتسبَّب فيهما هذا الوضع، من الضروري ـ وفقًا لمبدأ الفروق ـ أن تحوِّل الطبقات الأفضل حالًا بعضًا من مكاسبها إلى الطبقات

---

(١٣) Ibid., p. 65.

(١٤) Ibid., pp. 53-54, 266.

(١٥) Ibid., p. 54. Also, Rawls, *Political Liberalism*, p. 318.

الأقل حظًا. وكل هذا على أمل أن نضمن لهذه الطبقات لا مجرَّد الحد الأدنى الأساسي أو ما ندعوه اليوم بشبكة الأمان *safety net*(١٦) فحسب؛ بل نضمن لهم فرصةً متكافئةً في تحقيق النجاح بفرصٍ مختلفة تلائم حاجاتهم وقدراتهم الخاصَّة. وهذا السعي نحو تكافؤ الفرص بين الجميع هو ما يجعل من رولز - في رأي ستيفن هولمز *Stephen Holmes* - «راديكاليًّا وسط الليبراليين». فهو لا يقنع بشبكة الأمان أو بحدٍّ اجتماعيٍّ أدنى؛ بل يرغب أيضًا في أن تساعد الفئات الأفضل حالًا في تحقيق تكافؤ كامل للفرص بين الجميع(١٧). فالتفاوتات يقبلها الجميع ومن بينهم بالطبع العناصر الأسوأ حالًا؛ لأنها ستظهر وقتها في صالح الجميع. وتفصح هذه الحالة عن النيَّة التي أطلق عليها رولز «التصور العام للعدالة»:

إن توزيع جميع القيم الاجتماعية - من حرية وفرص ودخل وثروات ومؤهلات احترام الذات - يجب أن يكون بالتساوي، ما لم يكن التوزيع غير المتساوي لإحدى هذه القيم أو جميعها أمرًا في صالح الجميع(١٨).

All social values- liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect- are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage.

ولكن لماذا سيختار الناس مبادئ رولز بدلًا من المبادئ الأخرى؟ في المقام الأول يضمن تصوُّر رولز عن العدالة لجميع الناس أنه إذا أوقع بهم سوء الحظِّ وانتهى بهم الحال في الموقع الأسفل من المجتمع، فإنهم سيحيون حياةً كريمةً وسينالون فرصتهم في احترام الذات. ومن هنا، وأيًّا تكن الأمور، ستكون الحقوق الأساسية للأفرادة مضمونةً، بالإضافة إلى حصولهم على نصيبٍ كاملٍ من الفرص. وكذلك مفهوم رولز عن العدالة

---

(١٦) شبكة الأمان بالمعنى الحرفي هي تلك الشبكة التي توضع أسفل لاعبي السيرك أو من يقوم مثلهم بأداء ألعابٍ خطيرة على ارتفاعاتٍ شاهقة حتى توفِّر لهم نوعًا من الحماية إذا وقع أيُّ خطأ في أثناء الأداء. ومن الناحية الاقتصادية الاجتماعية، تشير إلى ما توفِّره الحكومات في بعض الدول من إعاناتٍ لمن هم في أوضاعٍ سيئة، أو للمتعطلين عن العمل. [المترجم]

(١٧) مراجعة لكتاب رولز الليبرالية السياسية:

Stephen Holmes, "The Gatekeeper," review of Rawls's *Political Liberalism, The New Republic*, October 11, 1993, p. 42.

(١٨) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 54.

يتضمَّن الجدارة أساسًا لتوزيع الفرص، بدلًا من الوضع الاجتماعي الموروث. لكن المجتمع يجب أن ينتفع من التصرفات الجديرة بالتقدير. فبالطبع، سينتفع ذوو الجدارة شخصيًّا، لكن أعمالهم ستساهم في رفاه المجتمع كله أيضًا. وأخيرًا، يرى رولز أن الأفراد يدركون أن ما يمكن إحرازه بفعل التعاون أكثر مما يمكن اقتناؤه من وراء الصراع. فالحقيقة أن التعاون هو أساس تحقيق المنفعة الأساسية المتمثِّلة في احترام الذات، والتي تعتلي قمَّة الصفات المحمودة، كما أن لها أيضًا «مكانة محورية» في منظومة المرء[١٩]. وفي خطوة أولى نحو تحقيق مجتمع متعاونٍ لا بدَّ من إزالة العواقب المخلَّة بالاستقرار التي تنبثق عن الفروق في السلطة والمقدرة، وذلك بعدم السماح بوجود هذه الفروق إلا بشرط أن تكون نافعةً للجميع. في هذا النوع فقط من النُّظم الاجتماعية الذي تحكمه رؤية رولز في العدالة، سيكون هناك ما يكفي من السلام والاستقرار لتأمين الحقوق والفرص الأساسية التي تحقِّق للجميع الحصول على احترام الذات.

أ ـ المجتمع جيد التنظيم:

يرى رولز في كتابه **نظرية في العدالة** بناءً على هذه الرؤية في العدالة أنه من الممكن بناء ما سمَّاه **المجتمع جيد التنظيم** *well-ordered society*. إن المجتمع جيد التنظيم هو المجتمع الذي يتقبَّل فيه جميع المواطنين مبادئ العدالة، ويكون لدى الجميع «رغبه قوية وسارية دومًا للعمل بما تقضي به هذه المبادئ»[٢٠]. ولكن أي نوع من الخبرة الاجتماعية ستتبدَّى للناس في مثل هذا الوضع؟ يصف لنا رولز هنا مجتمعًا لا يكون الأفراد فيه مدفوعين بمحض مصالحهم الخاصَّة. ففي «المجتمع الخاص *private society*»، يكون للناس غاياتهم الخاصَّة، مع قدر قليل من الاهتمام ـ إن وجِد ـ بـ«صالح الآخرين»، كما أن الجميع «يفضِّلون النُّظم الأكثر كفاءةً في تزويدهم بأكبر نصيبٍ من الممتلكات»[٢١]؛ فالمجتمع الخاصُّ مكانٌ يعمل فيه كلُّ شخصٍ وفق حساباته الخاصَّة، من أجل تحديد غاياته الشخصيَّة وتتبُّعها، دون اعتبارٍ

(١٩) Rawls, *Political Liberalism, pp.* 318. Also Rawls, *A Theory of Justice*, p. 54.

(٢٠) Rawls, *A Theory of Justice, pp.* 398.

(٢١) Ibid., p.457.

أي مفهومٍ أوسع للعدالة من شأنه تنظيم حياة الجميع وترتيبها. والمفترض أنه في المجتّمع الخاص، أو ما أشرنا إليه في بعض الأحيان بوضع السوق، يظل الأفراد في علاقة عدائية وتنافسية مع الآخرين، كما يظل الجميع معنيين بإيجاد طرقٍ لمراكمة وجني أقصى ما يستطيعون لأنفسهم. لكن في المجتمع جيد التنظيم، حيث يحمل الجميع مفهومَ العدالة الذي وصفناه توًا، يدرك الناس حاجتهم بعضهم إلى بعض بوصفهم «شركاءَ»، يعي كلٌّ منهم أن «نجاح الآخرين واستمتاعهم يُعَدُّ ضروريًا ومكمِّلًا لنفعهم الخاص»[٢٢].

هنا يفهم الجميع أن الناس لديهم قدرات متنوِّعة، وأن هذه القدرات تتحقَّق على أفضل وجه في مجتمعٍ متعاون، يساعد فيه مختلف الناس بعضهم بعضًا لبلوغ قوتهم وطاقتهم الكامنة. وبسبب أنهم يتعاونون بعضهم مع بعض لتحقيق قدراتهم المتنوِّعة، لن تكون هناك منافسةٌ مدمِّرة، ومن ثَمَّ سيتسنَّى للأفراد «تقدير كمالات الآخرين»[٢٣]. ومن ثَمَّ، تتمثَّل محصلة هذه الخبرة في وجود نوعٍ من التماسك الاجتماعي «نهتدي في ظلِّه إلى مفهومٍ عن مجتمعٍ بشريٍّ يتمتَّع أعضاؤه بميزات بعضهم بعضًا الفائقة، وبفردانية حصَّلوا عليها عبر المؤسسات الحرة. وهم في ذلك أيضًا يعترفون بصالح كل فرد باعتباره عنصرًا في نشاطٍ كامل، تلقى منظومته الكلية قبولًا لدى الجميع، بالإضافة إلى ما تمنحهم إيَّاه من لذَّة وسرور»[٢٤].

٣ ـ الليبرالية السياسية وتعدُّدية القيم:

ينقل لنا تصوير رولز للمجتمع جيد التنظيم نوعًا من الخوف شاع لدى بعض منظِّري المجتمع المدني، مثل ستيوارت مِل وهيغل. ذلك الخوف من أن يخلق توجُّه السوق، وما يستحثُّه من حرية فردية، مجتمعًا يعجُّ بأفرادٍ يخدمون أنفسهم دون الالتزام بالمحافظة على الاحترام المتبادل، أو اعتبار حاجات الآخرين وحقوقهم. لكن المجتمع جيد التنظيم لن يعاني هذا المصير. بل نراه ـ أي: هذا المجتمع جيد التنظيم ـ يعرض لنا لوحةً من التماسك القائم على حقيقةٍ مفادها أن الأفراد ـ من أي نمطٍ كانوا ـ يمكنهم

(٢٢) Ibid., p.458.
(٢٣) Ibid., p.459.
(٢٤) Ibid.

أن يتفقوا جميعًا على المحافظة على التزامٍ بمبادئ العدالة نفسها، وأن يهتموا بأن تكون المؤسسات الرئيسة للمجتمع مجسدةً لهذه المبادئ[٢٥].

إذن ما تشير إليه رؤية رولز عن المجتمع جيد التنظيم أنه على الأفراد أن يجعلوا من المبادئ الأساسية للعدالة أساسًا لجميع العلاقات، وبذلك يكون مبدأ عدالة واحد يحكم جميع مراحل الحياة لجميع الناس. فعلى سبيل المثال، سيكفل هذا المبدأ الحرية السياسية المتكافئة لجميع الناس طوال حياتهم، سواء كانوا أعضاءً في جماعةٍ خاصّة، أو أعضاءً في المجتمع بشكلٍ عامٍّ. فمثلًا، يجب علينا ـ بصفتنا أعضاءً في اتحاد عماليٍّ ـ أن نوافق على منح من لا ينتمون إلى الاتحاد الحقوقَ الأساسية نفسها التي يكفلها المبدأ الأول للعدالة. ففي هذه الحالة، وفي أثناء إضرابنا عن العمل، لا بدَّ أن نمنح من لا يريدون الامتثال للإضراب فرصتهم في أن يعبروا خطَّ الإضراب *Picket line*[٢٦] ويدخلوا الشركة؛ بل ونعطيهم وظائفنا إن احتاج الأمر[٢٧]؛ فالحقُّ في حرية التعبير الذي يضمن لنا الحقَّ في الإضراب، هو نفسه ما يضمن لمن يعارضنا الحقَّ في عبور خطِّ الإضراب. كما سيكون عليَّ داخل الاتحاد نفسه الامتثال لمبادئ العدالة في الاهتداء بتنظيم الحياة الجماعية. وعلاوةً على ذلك، يجب أن نلتزم داخل الاتحاد بمبدأ الحرية السياسية المتكافئة في كيفية اتخاذ القرارات. فعلى سبيل المثال، يجب أن يكون لكل فردٍ الحقُّ نفسه في السعي لتقلُّد مناصب قيادية في الاتحاد. ومن ثمَّ، وحيثما يكون هناك عرفٌ يمنع أعضاءً معينين ـ كالأقليات أو النساء ـ من تقلد مناصب الاتحاد، يجب تغيير هذا العرف وأن تسير الحياة في الاتحاد وفقًا لمبدأ الحرية المتكافئة.

(٢٥) Ibid., pp.400-1.

(٢٦) حامية من العمَّال المضربين يمنعون غيرهم من العمل لضمان نجاح الإضراب. [المترجم]

(٢٧) يناقض الكاتب نفسه في أكثر من موضع وهو يضع مبادئ العدالة. فإن كسر حالة الإضراب معروف جيدًا أنه سيودي بحقٍّ كثيرٍ من العمَّال المنظمين له، مما سيتسبَّب في ظلم لهم؛ لأن كسر الإضراب لا يعني سوى استبدالهم بعمَّال آخرين، وهذا ما يعرفه رولز جيدًا، خاصةً في ظل استغلال العمالة الرخيصة من الفئات المحرومة لأسبابٍ عرقية أو غيرها. وكان قد ذكر في مفهوم العدالة العام: «ما لم يكن التوزيع غير المتساوي لإحدى هذه القيم أو جميعها أمرًا في صالح الجميع». إن كسر الإضراب سيكون ضد مصالح كثير من العمَّال، ومنع المندسين من مخبرين وبدلاء العمَّال في هذا السياق سيكون في صالح الغالبية أصحاب الحق. [المترجم]

يقدِّم رولز أيضًا رؤيةً للتنمية الأخلاقية تشير إلى طريقة تنشئة الأفراد اجتماعيًّا كي يجعلوا من مبادئ العدالة أبعادًا رئيسة في حياتهم[(٢٨)]. فعلى سبيل المثال، على الأطفال أن يمروا بتجربة الوضع الأسري الذي يغذي لديهم الشعور باحترام الذات عن طريق إسباغ الحبِّ غير المشروط عليهم. وبمجرَّد أن يخرج المرء عن أسرته، فإن احترام مبادئ العدالة يلقى مزيدًا من التعزيز عندما يصبح الفرد جزءًا من جماعاتٍ أو تكويناتٍ تعاونية مع الآخرين. وعلى الأفراد أن يتعلَّموا داخل هذه المنظومات الجماعية الطريقةَ التي يسهمون بها ـ بصور مختلفة ـ في تحقيق الغايات المشتركة للجماعة. ومن الواجب عليهم أيضًا تطوير أسسٍ للتعاون، من خلال بناء أواصر الصداقة، والمحافظة على فضائل من قبيل الإخلاص والثقة.

تشير هذه الرؤى إلى أن الأفراد في المجتمع جيد التنظيم، يقبلون بمبادئ العدالة بوصفها عواملَ رئيسةً حاكمة، طوال جميع مراحل حياتهم الرئيسة، متضمنًا ذلك ارتباطهم في جماعاتٍ أو في الأسر، أو مع الأصدقاء. وفي هذه الحالة، هناك مذهب سياسيٌّ واحد وشامل يجب أن يُتَّخذ أساسًا لتنظيم جميع العلاقات، ومن ثَمَّ تحقيق مجتمعٍ عادلٍ ومستقرٍّ. لكن رولز يرى في كتابه **الليبرالية السياسية** أن هذا التصويرَ للمسار المؤدي إلى مجتمعٍ عادلٍ تصوير «غير واقعيٍّ»[(٢٩)]. فما عدم الواقعية في أن يصبح مذهب سياسيٌّ واحد وشامل للحياة كلها أساسًا للمجتمع؟

يدرك رولز أن أطروحته بوجود مذهب سياسيٍّ واحد وشامل موجهًا لجميع شؤون الحياة، لن تكون عمليةً في ظل وجود هذا الخضم الواسع من الذين يؤمنون بمذاهب أخلاقية ودينية وفلسفية مختلفة. فعلى سبيل المثال، قد يدافع شخصٌ شديد التدين عن نمطٍ للحياة يشمل صلاةً على مدار اليوم، ويجد آخر أقل تدينًا أنها حياة شاقَّة إلى أقصى الحدود. وقد يطالب بعض الناس بفرصة لإعلاء مذاهب أخلاقية بعينها، تتصارع مع الرؤى الأخلاقية لدى الآخرين في موضوعاتٍ معيَّنة من قبيل الإجهاض، والصلاة داخل المدرسة... إلخ. ويدرك رولز أيضًا أن كثيرًا من هذه المذاهب لها

---

(٢٨) Ibid., pp. 403-4, 406-13, 414-19.

(٢٩) Rawls, *Political Liberalism* p. xvii. Also see, Susan Moller Okin's review of Rawls's *Political Liberalism* in *America Political Science Review*. 87:4, December, 1993, p. 1010.

معقوليتها في ذاتها، حتى إن كانت متعارضة. ومن ثمَّ، لا يمكن لمذهبٍ واحد ـ بما في ذلك مذهب رولز نفسه عن المجتمع جيد التنظيم ـ أن يُعطى الأولوية، دون حرمان المذاهب الأخلاقية المختلفة من الوجود في المجتمع. والمجتمع الديمقراطي الحديث «لا يتميز بمجرد التعدُّدية في المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية الشاملة؛ بل بتعدُّدية مذاهب متعارضة لكن شاملة ولها معقوليتها»[٣٠]. إذن؛ فالمشكلة الجديدة التي يتناولها رولز في نقاشه لليبرالية السياسية تتمثَّل في مدى إمكانية تحقيق «**مجتمع مستقر وعادل**» أو مجتمع «يعيش فيه المواطنون معًا. . . ويقرون» مبادئ الديمقراطية الدستورية، حتى في حالة «انقسامهم بفعل مذاهب دينية وفلسفية وأخلاقية لها معقوليتها، لكنها متعارضة»[٣١].

بناءً على هذه المشكلة الجديدة، يقرُّ رولز أن الاتجاه نحو تحقيق الاستقرار لا بدَّ أن «يتحوَّل» عن الاستراتيجية التي طوَّرها في رؤيته للمجتمع جيد التنظيم[٣٢]؛ لأنه بسبب هذا الكمِّ الهائل من طرق الحياة المختلفة، لا يمكن جعل مذهب سياسيٍّ واحد مذهبًا أساسيًّا، كما هو الحال في مفهومه عن المجتمع جيد التنظيم. وهذا يعني: أن مبادئ العدالة عند رولز لا يمكنها تغطية جميع مراحل الحياة لكل فردٍ في حيز المجتمع. إذ ينبغي أن تشمل تلك المبادئ علاقات الأفراد باعتبارهم مواطنين فحسب، دون أن تمتدَّ إلى علاقاتهم في الأسرة أو الأندية الخاصَّة؛ فالأفراد بصفتهم مواطنين يجب أن يتمتَّعوا بحقوقٍ متساوية، أما في الأسرة فلا يساوي الآباء بين رأيهم ورأي أبنائهم. وفي كثيرٍ من التنظيمات الخاصَّة، كالجماعات الدينية، لا يتمتَّع الأعضاء بالمستوى نفسه من التأثير مثلهم مثل من هم في السلطة، كالرؤوس أو القساوسة.

ومن ثمَّ، فبدلًا من مقاربة لتحقيق العدالة تمدُّ مبادئ رولز عن العدالة عميقًا إلى جميع مراحل حياة المجتمع، نراه يدفع في كتابه **الليبرالية السياسية** باتجاه **تصوُّر سياسي للعدالة** كأساسٍ للمجتمع. من منطلق هذه الرؤية هناك أفكار سياسية أساسية بعينها يمكن أن يقال عنها إنها أفكارٌ

---

(٣٠) Rawls, *Political Liberalism*, p. xvi.

(٣١) Ibid., p. xviii، التشديد في النص من عندي.

(٣٢) Ibid., p. xvii.

«كامنة» في أي مجتمع ديمقراطيٍّ، تتيح ازدهار قدر كبير من المذاهب الأخلاقية المتنوِّعة[٣٣]. وكما نوضِّح الآن، فإن مفهوم رولز عن **الليبرالية السياسية** يجسِّد طبيعة هذه الأفكار ويحدِّدها.

يشير رولز في تطويره مذهب الليبرالية السياسية أولًا إلى ما يسميه «البناء الأساسي *basic structure*» للديمقراطية الدستورية الحديثة. يتعلَّق هذا البناء بالمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأساسية، التي تشكِّل معًا نظامًا يحقِّق وحدةً اجتماعيةً وتعاونًا مستمرًا بين المواطنين، على مختلف اعتقاداتهم ومشاربهم، من «جيلٍ إلى آخر»[٣٤]. فعلى سبيل المثال، كان في ذهن رولز المؤسسات الحكومية المتنوِّعة التي يعتمد عليها المجتمع، ونمط الحياة الاقتصادية التي يدعمها، والمؤسسات العامة والأساسية التي يسعى للحفاظ عليها، مثل نظام التعليم وأشكال التنشئة الاجتماعية... إلخ.

توجِّه هذه المؤسساتِ، أو البناء الأساسي للديمقراطية الدستورية، قيمٌ عامَّة محدَّدة يطلق عليها رولز التصور السياسي للعدالة. إذ توجِّه هذه القيم المجتمعَ وتنظِّم المؤسسات الأساسية لتحقيق أهدافٍ محدَّدة ومشتركة، أو ما يسميه رولز «الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطيٍّ». وإذا كان الأمر كذلك، فما الغايات والأغراض التي تكْمُن وراء تنظيم المؤسسات الأساسية الخاصَّة بهذا البناء الأساسي[٣٥]؟ على صعيدٍ عامٍّ، يمكن القول إن المبادئ السياسية العامة والرئيسة التي تقوم الديمقراطية الدستورية على إنجازها، تمثِّل التزامًا بتأمين الحقوق لجميع المواطنين، وضمان أولوية هذه الحقوق[٣٦]. نحو هذا الهدف يناقش رولز - كما سنشرح فيما يلي - عناصرَ من البناء الأساسي كالإجماع المتداخل *overlapping consensus* والعقل العام، وكلاهما مصمَّمان للتأكُّد من تأمين الهدف الرئيس للثقافة السياسية العامة المتمثِّل في حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين. ووفقًا لهذه الرؤية، يجب أن تُنظَّم هذه المؤسسات الأساسية التي تصنع هذا البناء الأساسي للمجتمع، بما يتفق مع الالتزام بقيمٍ رئيسة للثقافة السياسية العامة التي تؤمِّن الحقوق

---

(٣٣) Ibid., p. 13.

(٣٤) Ibid., pp. 11-13.

(٣٥) Ibid., pp. 13-14.

(٣٦) Ibid., pp. 175, 156-57.

الأساسية لجميع المواطنين(٣٧).

إن هناك خارج الثقافة السياسية العامة مجالًا اجتماعيًّا أو ما سمَّاه رولز المجال غير العام *nonpublic domain* أو «ثقافة الحياة اليومية». ويشير رولز إلى هذا العالم بوصفه «الثقافة التي تمثِّل خلفية المجتمع المدني»، أو وضعًا توجد فيه التكوينات الاجتماعية المتنوِّعة في الحياة اليومية، ومنها «الكنائس والجامعات والجمعيات العلمية والنوادي والفرق»(٣٨). وهنا يتحتَّم على الأفراد توجيه حياتهم بموجب القيم الخاصَّة القائمة في إطار الجماعة التي يختارون الانضمام إليها.

وفي إشارته للأبعاد غير العامَّة *nonpublic dimensions*، يبدو رولز حريصًا على الإشارة إلى أنه يتحدَّث عن حيز اجتماعيٍّ يوجِّه الأفراد حياتَهم في ظلِّه بموجب مفاهيم أخلاقية معيَّنة تتعلَّق بالجماعات التي ينتمون إليها(٣٩). وفي الإطار غير العام، ستكون هناك أيضًا قيمٌ كثيرة مختلفة مقترنة بمختلف المؤسسات غير العامة. وهذه القيم سيتقبلها الناس بمطلق الحرية؛ إذ تقوم اختياراتهم على اختبارهم لمجموعةٍ من الالتزامات والارتباطات الخاصَّة بالجماعات غير العامَّة التي ينشئونها طوال حياتهم(٤٠).

تملك كل واحدة من الجماعات أو الروابط غير العامَّة ما يسميه رولز «**مذهبًا شاملًا** *comprehensive doctrine*». إذ يُعَدُّ المذهب شاملًا «عندما يشمل تصوراتٍ خاصَّة عن كل ما له قيمة في الحياة الإنسانية، وكذلك مثلًا عن الفضيلة والطباع الشخصية التي من شأنها أن تخبرنا بكثيرٍ عن سلوكنا غير السياسي». فالمذهب يحدِّد القيم والفضائل العامَّة الموجودة في روابط مختلفة في الأُطر غير العامَّة، ويحكم رؤى من يختارون العيش في هذه الأُطر(٤١). وكذلك هناك كثير من المذاهب الأخلاقية والدينية المتصارعة والمتنافسة. فبعض الجماعات ستدافع عن التنشئة الدينية الصارمة، فيما سينادي آخرون بالإلحاد. كما أن بعض هؤلاء المتدينين سيدافعون عن دينٍ

(٣٧) Ibid., p. 175.
(٣٨) Ibid., p. 14. Also, p. 220.
(٣٩) Ibid., p. 220.
(٤٠) Ibid., pp. 221-22.
(٤١) Ibid., pp. 175, 14.

دون الآخر، وغيرهم ممَّن يرفضون الدين قد يجعلون من رؤية فلسفية معينة عنصرًا مسيطرًا، وهكذا دواليك.

بوجود هذه الكثرة من المذاهب الشاملة المختلفة، يتضح هنا اختلاف مذهب رولز في الليبرالية السياسية عن مفهوم المجتمع جيد التنظيم الذي وجد في كتابه **نظرية في العدالة**. إذ توحي الليبرالية السياسية عنده بتصور سياسيٍّ عن العدالة لا يشير إلا «للمؤسسات الأساسية في الحياة السياسية والاجتماعية، وليس للحياة كلها»(٤٢). فلم يعد رولز يرى تصوره عن العدالة مُعدًا لتقديم مجموعة واحدة من المبادئ التي يمكن تطبيقها على جميع أبعاد الحياة، بدءًا من أنشطة تتعلَّق بالتفاعل مع الحكومة إلى الارتباط بالأصدقاء والأسرة. فحياتنا تجري في ثقافتين، ونحن إذ ندخل إلى عالم الثقافة السياسية العامة، نعيش بقيم قد لا تنفعنا بالضرورة في إطارنا غير العام. بيد أن قيم الثقافة العامة تعتبر معقولةً وجديرةً بتأييدنا، لإسهامها في الحفاظ على النظام الدستوري الذي يؤيده الناس عمومًا في الثقافة الديمقراطية. والواقع أن هذه القيم يُسلَّم بها وتعتبر «كامنةً في الثقافة السياسية العامة لأي مجتمع ديمقراطيٍّ»(٤٣).

في تطويره التمييز بين الثقافة العامَّة وغير العامَّة، صوَّر رولز المجتمع المدني بطريقتين امتلأ بهما هذا الكتاب. فصوَّره أولًا باعتباره يتألَّف من مبادئ وقوانين عامَّة تعضِّد الالتزام بالحقوق الأساسية وبديمقراطية دستورية. وصوَّره ثانيًا بأنه يتضمَّن مجالًا منفصلًا من الجماعات مستقلًّا عن الدولة والمنظمات الاقتصادية الكبرى، وتوجِّه التصورات الأخلاقية الخاصَّة لهذه الجماعات حياةَ المنتمين إليها. والحقيقة أن التصور السياسي للديمقراطية الدستورية محدَّد بطريقة تجعله لا يتدخَّل في أنماط الحياة في مختلف الأُطر الخاصَّة، التي تسلك كل منها وفق مفاهيم أخلاقية أو دينية أو فلسفية مختلفة. لكن التصور السياسي للمجتمع يوحي في الوقت نفسه بعدم إتاحة الفرصة لمذهبٍ شاملٍ واحد، قد ينبثق عن أحد الأُطر غير العامَّة، بأن يصبح الأساس السائد في تحديد طبيعة العدالة في المجتمع، وإلا فقد تتحوَّل

(٤٢) Ibid., p. 175.

(٤٣) Ibid.

الدولة إلى نظام قمعيٍّ، فتفقد بذلك صفتها الديمقراطية الدستورية[٤٤].

أ ـ الإجماع المتداخل والفضيلة المدنية:

بناءً على ما تقدَّم، تمثِّل القيم المتعلِّقة بالتصور السياسي لديمقراطية دستورية ـ بحسب رولز ـ قيمًا أساسية. ومن ثَمَّ، عند دخول قيم أخرى في صراع مع القيم الرئيسة لمفهوم الديمقراطية الدستورية السياسيِّ، خصوصًا فيما يتعلَّق بأهمية الحقوق وأولويتها، لا بدَّ دائمًا من أن «تعلو» أهمية القيم الرئيسة على غيرها[٤٥]. ومن دون تحقيق هذا الالتزام، لن يكتسب المجتمع صفة المجتمع الديمقراطي الدستوري.

تنشأ إرادة رولز إعطاء الأولوية لقيم الديمقراطية الدستورية عن اهتمامه بإيجاد أساسٍ للحفاظ على وحدة هذا النوع من المجتمعات واستقراره. ومن ثَمَّ، يشدِّد رولز اتساقًا مع ذلك على أهمية الإجماع المتداخل. فما هو الإجماع المتداخل؟ ولماذا يُعَدُّ مهمًّا؟

في مناقشته الليبرالية السياسية، يبرهن رولز على أن الديمقراطية الدستورية لا يمكن أن تنجو إلا عندما يتشارك جميع المواطنين أعرافها الأساسية. وهذا يعني: أن جميع المواطنين ـ بصرف النظر عمَّا يعتنقونه من مذاهب شاملة خاصَّة ـ يجب أن يجعلوا الأساسَ الأول لدورهم بصفتهم مواطنين الالتزامَ بإجماعٍ متداخلٍ يحفظ تأييد الديمقراطية الدستورية على مستوى المجتمع كلِّه. وتتمثَّل الفكرة المحورية للإجماع المتداخل في أن يتمكَّن مؤيدو المذاهب الشاملة المختلفة لكن المعقولة من «قبول التصور السياسي [للديمقراطية]، كلٌّ من وجهة نظره الخاصَّة»[٤٦]. ويرى رولز أن تدعيم الإجماع المتداخل يتضمَّن قدرة الناس على احترام التزام عامٍّ بـ«حرية العقيدة والفكر، وتكافؤ الفرص العادل، ومبادئ تغطي الحاجاتِ الأساسية»، بصرف النظر عن التزاماتهم وقيمهم غير العامَّة[٤٧].

وبالإضافة إلى الالتزام بهذه المبادئ، يتضمَّن الإجماع المتداخل تأييدًا

(٤٤) Ibid., p. 37, also p. 175.
(٤٥) Ibid., pp. 156-57.
(٤٦) Ibid., pp. 134, 224.
(٤٧) Ibid., p. 164.

لثلاثة أبعاد مهمَّة. يتمثَّل البُعْد الأول في تحديدٍ «نهائيٍّ» لطبيعة الحقوق والحريات الأساسية التي يجب أن يعطيها المواطنون «أولويةً خاصَّة». إذ ينأى هذا المبدأ بتحديد الحقوق عن «حساب تفاضل المصالح الاجتماعية، وبذلك يرسي بوضوح وحسم قواعدَ التنافس السياسي». والفكرة الثانية أن المواطنين في مناقشة الأمورِ العامَّة يجب أن يعتمدوا على عملياتٍ تعتمد على ما سمَّاه رولز **العقل العام**(٤٨)، وهو ما سنناقش طبيعته لاحقًا ضمن هذا الفصل. أما الآن فحسبنا القول إن العقل العامَّ يمثِّل مقاربةً مشتركةً للتشاور وبناء الأحكام حول الأمور العامة؛ إنها مقاربةٌ معنيَّة بتحقيق إجماعٍ مبدئيٍّ، أو إجماع يحمي الحريات الأساسية للجميع. أما العنصر الأخير في الإجماع المتداخل، فيتمثَّل في استعداد الناس لمقابلة بعضهم بعضًا في «منتصف الطريق... ومعاونة بعضهم بعضًا وفق شروط سياسية يقبلها الجميع علنًا»(٤٩).

قبل مواصلة مناقشة هذه النقطة، يحسن بنا حصر الآثار المهمَّة لفكرة الإجماع المتداخل على الفضيلة المدنية، ولا سيما أن هذه الفكرة تحمل أبعاد الفضيلة المدنية الخاصَّة بالتسامح عند لوك، والاحترام المتبادل عند كانط. إذ يشمل الإجماع المتداخل عند رولز ملامح التسامح كما جاءت عند لوك، ونراها في قوله إنه علينا تعلُّم كيفية مقابلة الآخرين في منتصف الطريق، وبذلك نتعلَّم كيف نعيش وندع غيرنا يعيش. ومن ناحية أخرى، يمثِّل أول بعدين في الإجماع المتداخل صورًا من مبدأ الاحترام المتبادل. ففي منح الآخرين الحقوق نفسها التي نتوقعها لأنفسنا وللمقربين منَّا، فإننا نضمن للجميع معاملةً تتصف بحفظ الكرامة واحترام الذات. هذا علاوة على أن فكرة العقل العام تحثُّ الناسَ ـ شأنها في ذلك شأن الاستخدام العام للعقل عند كانط كما ناقشناه فيما سبق ـ على مشاركة بعضهم بعضًا في التشاور حول القضايا المشتركة. وهو الفعل الذي يقتضي منَّا ـ كما سنرى فيما يلي ـ أن ننظر في رؤى مَنْ لا نتفق معهم. فنحن على هذا النحو نفصح

(٤٨) Ibid., pp. 161-62.

(٤٩) يشير رولز إلى هذه الأبعاد الخاصَّة بوصفها أبعادًا محورية في وصف أساس «إجماع دستوري مستقر»، ولكن هذه الأبعاد في رأيه تُعَدُّ أيضًا متكاملةً ومندمجةً مع فكرة إجماع متداخل. انظر رولز:

Rawls, *Political* Liberalism, pp. 144, 156,-57, 161, 164-65.

مجددًا عن احترامنا لهم، لكن هذه المرة يرتبط الاحترام بمجهود كلٍّ منَّا لإدخال الآخرين في صياغة الاتفاقات حول القضايا العامَّة المهمَّة.

ويجب أيضًا أن يكون من الواضح أن رولز يستوعب فكرة لوك عن التسامح، لكن بأسلوبٍ يعيد صياغة الفكرة إلى حدٍّ كبير. فكما رأينا، فإن تسامح لوك لم يكن يشمل لا الكاثوليك ولا اللاأدريين ولا الملحدين، وهو ما يعود بدرجةٍ كبيرةٍ إلى أن رؤيته في التسامح أوحت بأنه حتى عند اتفاق الناس من ذوي الرؤى المختلفة على العيش وترك الآخرين يعيشون، يظل هناك شعور عميق بالخلاف بين الناس. وقد يسهم هذا الشعور في الميل نحو حرمان من يختلفون اختلافًا كبيرًا معنا ولا يتقبلون المعايير الاجتماعية، من الحقوق نفسها المكفولة للجميع. ففكرة لوك عن التسامح ستُستخدم لفرض تصوراتٍ شاملة بعينها عن العدالة، وملائمة فقط للإطار غير العام، على جميع الناس. لكن رولز يتجنَّب هذه المشكلة عن طريق تطعيم التسامح بممارسة الاحترام المتبادل.

ب ـ العقل العام والمواطنة الديمقراطية:

في الديمقراطية الدستورية ينبغي على المواطنين التوصُّل إلى اتفاقاتٍ حول قضايا بالغة الأهمية، منها: الإجهاض، وحقوق المثليين، والسياسات الأسرية، والرعاية الصحية، ومكانة الدين في السياسات العامة، وما يدور حولها من جدل، وغير ذلك من أمور ترتبط بالحرب والسلام وتوزيع الموارد الأساسية؛ وذلك بتوظيف ما سمَّاه رولز «العقل العام». فقضايا مثل هذه تُعَدُّ مهمَّة؛ لأنها تتطلب من المواطنين تناول هموم تتعلَّق بـ«العدالة الأساسية» للمجتمع ـ أي: تلك الأمور المرتبطة بالمحافظة على ديمقراطية دستورية ـ لا من وجهة نظر مذاهب شاملة معينة، كتلك المنبثقة عن منظور دينيٍّ أو أخلاقيٍّ؛ بل المنبثقة عن وجهة نظرٍ مشتركة للقيم التي يتقاسمها الناس في الإجماع السياسي المتداخل(٥٠). وبناءً على هذا الالتزام، يتطلب العقل العام من المواطنين «إجراء نقاشاتهم الأساسية في إطار ما يعتبره كل منهم تصورًا سياسيًا للعدالة على أساس القيم التي يمكن أن نتوقَّع من الآخرين إجازتها»(٥١).

---

(٥٠) Ibid., pp. 224-25.

(٥١) Ibid., p. 226.

إن المنظور المشترك الذي يمكن للعقل العام أن يتبنَّاه ليبراليٌّ في طابعه؛ ذلك لأنه يتضمَّن «تصورًا سياسيًّا للعدالة. . . «يحدِّد» حقوقًا وحرياتٍ وفرصًا أساسية بعينها لكي يولي هذه الحقوق والحريات والفرص أولويةً خاصة»، ويمنح الأفراد وسائل «مناسبة لجميع الأغراض» للإفادة من حقوقهم وحرياتهم وفرصهم الأساسية[٥٢]. وعمومًا، تشمل حقوق رولز الأساسية الحقَّ في التصويت والمشاركة السياسية وحرية الاعتقاد والفكر والتنظيم والاندراج تحت مظلَّة حكم القانون[٥٣]. وقد أطلق رولز تعبير «الضروريات الدستورية» على هذه الحقوق والمبادئ الأساسية التي تحدِّد بنية الحكومة المانحة لها، كالسلطات المتعدِّدة للجهات المختلفة في الحكومة[٥٤].

كما ذكرنا في الفقرة السابقة، تسعى مناقشات القضايا العامة من منظور العقل العام إلى تطبيق القيم الأساسية للتصور السياسي للعدالة لحلِّ الإشكاليات قيد التناول. وهو ما يعني: أن المذاهب الشاملة الخاصَّة لا يمكن استخدامها مطلقًا لحلِّ الإشكاليات؛ بل فقط تُستخدم المبادئ الأساسية للتصور السياسي للعدالة. فعلى سبيل المثال، في مناقشة مسألة الإجهاض، يتفق الناس على تنحية الرؤى الدينية الخاصَّة جانبًا، فتقتصر مناقشتهم على الإجهاض من منظور المبادئ العامة المشتركة، والتي تتضمَّن فهم الحقوق المرتبطة بالأمر؛ فالمواطنون في موقفٍ كهذا سيسألون كيف لحقوقٍ معيَّنة مرتبطة بالنقاش، كالخصوصيَّة مثلًا، أن تُفسَّر للتوصل إلى حلٍّ لقضية الإجهاض. وكذلك بالإضافة إلى عدم الاستناد إلى مذاهب شاملة بعينها أساسًا لهذا النقاش، ثمة «إرشادات» معينة ينبغي على الناس اتباعها، من بينها جهود تضمن نزاهة المعلومات المستخدمة في النقاش وذلك باستخدام المنطق العام والمناهج العلمية[٥٥]. كما يجب أن يكون النقاش متاحًا للجميع، وتكون فضائل مدنية مثل «المدنية» و«المعقولية» مرشدًا للناس «لتحقيق نقاش عموميٍّ معقول حول المسائل السياسية»[٥٦].

---

(٥٢) Ibid., p. 223.

(٥٣) Ibid., p. 227.

(٥٤) Ibid., pp. 227-32.

(٥٥) Ibid., p.224.

(٥٦) Ibid.

ومن أجل المحافظة على الديمقراطية الدستورية، يفترض أن يتصرف المسؤولون والمواطنون بما يتسق مع مبادئ أو قواعد العقل العام كما وصفناها للتو. فالموظفون العموميون ـ كالقضاة والمشرعين ـ يكونون بذلك الاتساق عندما «يفسرون لمواطنيهم أسباب تأييدهم لمواقف سياسية أساسية بلغة التصور السياسي للعدالة الذي يعتبرونه الأكثر معقوليةً في رأيهم. وعلى هذا النحو، ينجزون ما أسميه واجبهم المدني تجاه بعضهم بعضًا وتجاه المواطنين الآخرين»[٥٧]. أما عامَّة الناس، فيتسقون مع معايير العقل العام عندما ينظرون في الأمور العامة الحرجة «**كما لو** كانوا مشرِّعين»، ويصوغون الأحكام حول هذه الأمور من منظور القيم الجوهرية للتصور السياسي المتداخل عن العدالة في ديمقراطية دستورية[٥٨]. وكذلك يقع على عاتق المواطنين التزامٌ بإبقاء المسؤولين العموميين قيد المساءلة أمام معايير العقل العام، ومن ثَمَّ ينبغي على المواطنين أن «يفصلوا [عبر صناديق الاقتراع] بين موظفي الحكومة والمرشحين لمناصب عامة، ممَّن ينتهكون العقل العام، وبين المناصب العامة». والحقيقة أن هذه الممارسة تُعَدُّ شديدة الأهمية فيما يتعلَّق بـ«القوة الدائمة» للديمقراطية الدستورية[٥٩].

يرى بعض المحلِّلين أن هذه الرؤية للعقل العام مقيِّدةٌ بلا داعٍ[٦٠]؛ لأن الناس في مناقشتهم قضايا عامة أساسية، يُطلب منهم تقليل أهميةً المذاهب الشاملة الخاصَّة التي تتعارض مع القيم الخاصَّة بالتصور السياسي المتداخل عن العدالة. فعلى سبيل المثال، يشتكي بعض مؤيدي إعطاء الدين دورًا أكبر في المجتمع من أنه في النقاشات المتعلِّقة بمكانته في المجال العام، كالنقاش حول أمور الصلاة في الأماكن العامة، تكون القيم الوحيدة التي يمكن أن تتمركز حولها النقاشات هي القيم المرتبطة بحرية الاعتقاد ومبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة. ومن ثَمَّ، نجد أن القيم الدينية ـ كتلك المعبِّرة

(٥٧) Rawls, *The Law of People*, (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 135.

(٥٨) المرجع السابق، ص١٣٥، التشديد بالحروف المائلة في النص الأصلي.

(٥٩) Ibid., pp. 135-36.

(٦٠) William A. Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practices*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2002). Pp. 116-17, 121; Fred. M. Frohock, "The Boundaries of Public Reason," *American Political Science Review* 91:4. December 1997, pp. 841-842.

عن أهمية الدين للتطور الأخلاقي والروحي للناس - لا تأخذ سوى اعترافٍ مقتضب، ومن ثمَّ تُحرم من مكانة بارزة في نقاش الدين والمجتمع. والمؤكَّد - مثلما قد يدفع المؤيدون للعقل العام - أن الناس يمكنهم ممارسة القيم الدينية في المجال الخاص، وقد يعبِّرون عنها في خطاب المجال العام أيضًا، فحرية التعبير تحمي دائمًا هذا الخيار. لكن ممارسة العقل العام تتمسَّك بتوقُّع أن الناس في أثناء مناقشة القضايا العامة سينحون جانبًا - أي: لن يعتمدوا على - القيم التي تنبثق عن رؤيتهم الدينية أو أية رؤية شاملة أخرى. ويستنكر المدافعون عن العقل العام سائلين كيف يمكن الحفاظ على ديمقراطية دستورية تستند إلى الفصل بين الكنيسة والدولة وحرية الاعتقاد بغير ذلك؟ لكنَّ المعارضين لهذا النهج سيشتكون من معاملة رؤاهم الدينية والأخلاقية على نحوٍ غير منصف، سواء باستبعادها من الاعتبار أو حرمانها في حالة أخذها في الاعتبار من مكانة بارزة في القانون والسياسات العامة كتلك المعطاة لرؤى الآخرين.

من هنا، نجد أن رولز، الذي يري العقل العام أساسًا للاتفاق بين الناس بعضهم وبعض بمختلف مذاهبهم الدينية والأخلاقية الشاملة، لا يرى العقل العام علاجًا شافيًا يضبط الاتفاق بين الناس دومًا. فيقول إن ممارسة العقل العام «لا تؤدي دائمًا إلى اتفاقٍ عامٍّ بين الرؤى [بصدد حل مشكلاتٍ معينة]، ولا عيب في ذلك»[٦١]. فهناك أسباب مختلفة تفسر هذا الوضع، نوقشت جميعها فيما يشير إليه رولز بـ«أعباء الحكم *burdens of judgment*». فعلى سبيل المثال، قد يكون الدليل المستخدم لتأييد مواقف الناس بصدد قضية مطروحة، مثيرًا للخلاف ومعقَّدًا، مما يصعِّب تحقيق أساس للاتفاق، أو قد تكون هناك منظوراتٌ معيارية متنافسة لدى طرفي الإشكالية، مما يؤثر في الطريقة التي يفسر بها الناس المعلومات المتوافرة، والطريقة التي ينبغي بها تفسير مبدأ عامٍّ ما في حالة معينة[٦٢]. وبسبب هذه الجوانب وغيرها، قد تنتهي نقاشات سياسية لقضايا مهمَّة كثيرة، تقوم على القيم البارزة للتصور السياسي للعدالة الوارد هنا، إلى «طريقٍ مسدودٍ»؛ أي: بلا اتفاقٍ. وهنا يقول رولز: «إن التصورات السياسية المعقولة للعدالة لا تؤدي دائمًا إلى

(٦١) Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," p. 170.

(٦٢) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 54-58.

المحصلة نفسها»[٦٣]. وفي مثل هذه الظروف، حيث تكون القضايا محلّ تنافسٍ وخلافٍ شديدين، تصبح الطريقة الأفضل لاتخاذ قرارٍ حيالها هي التصويت، الذي ستكون محصلته «أمرًا شرعيًا في نظر الناس»، وذلك ما دام موظفو الحكومة الذين يُدلون بأصواتهم يفعلون ذلك «بالاتساق مع فكرة العقل العمومي»[٦٤].

لا ينبغي لهذا الظرف الذي يتسم بتنوُّع الرؤى المختلفة التي يحملها عدد كبير من الناس، أن يكون بالضرورة علامةً على عجز العقل العام عن الإسهام في ديمقراطية دستورية مستقرة في مجتمعٍ يزخر بمذاهب شاملة متنافسة. بل ينبغي ـ على العكس ـ أن يكون دليلًا على أهليَّة العقل العام لفعل ذلك تحديدًا. فالقدرة على الانخراط في النقاش الذي ينتهي إلى تفهُّم الناس وتوفير مساحة للرؤى المختلفة التي ربما لم تكن تحظى قبل ذلك باهتمامٍ حقيقيٍّ، وإلى اعترافٍ بأهمية مبادئ التصور السياسي في تحقيق ذلك؛ إنما تضمن تحقيق احترامٍ أعمق بين المواطنين لتلك المبادئ وللديمقراطية الدستورية التي أسسوها. ويقول رولز: «إن المواطنين يتعلَّمون ويربحون من الجدل والنقاش، وعندما تسير اتفاقاتهم وفق العقل العام، فإنهم ينشرون ثقافة المجتمع السياسية ويعمقون فهمهم للآخر، حتى في حالة استحالة التوصُّل إلى اتفاق»[٦٥].

ج ـ المجتمع المدني والليبرالية السياسية:

إن مقاربة رولز للعقل العمومي بشكلٍ عامٍّ، وخاصةً في سياق فشله أحيانًا في تحقيق التوافق وبالإضافة إلى الانتقادات التي يوجِّهها من يؤمنون بأن مذاهبهم الشاملة لا تؤخذ في الاعتبار جيدًا، لا يمكن لها أن تبقى إلا إن تمسَّك الناس بقيم التصور السياسي المتداخل للعدالة. ترى ما هي إذن طرق المحافظة على تمسُّك الناس بقيم الإجماع المتداخل؟ نسرد أربعة طرق فيما يلي:

أولًا: يدعو رولز إلى وجود حدٍّ أدنى من صيغ التعليم المدني للجميع.

---

(٦٣) Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," pp. 168-69.

(٦٤) Ibid., p. 169.

(٦٥) Ibid., p. 170-171.

فعلى سبيل المثال، لا بدَّ لأطفال الطوائف الدينية المختلفة ـ ومنها تلك التي تريد العيش بعيدًا عن تأثيرات الثقافة الحديثة ـ من أن ينالوا قسطًا من تعلُّم الأساسيات الدستورية لنظام ليبراليٍّ. فحسب رولز، يُعَدُّ تعليم الأطفال حقوقهم الأساسية أمرًا ضروريًا، لكي:

يعرفوا بوجود حرية الاعتقاد في مجتمعهم، وأن الردَّة ليست جريمةً يعاقب عليها القانون. وهذا كله يضمن ألَّا يقوم استمرار عضويتهم في طائفتهم الدينية عند بلوغهم سنَّ النضج على جهلٍ بحقوقهم الأساسية، أو الخوف من العقاب على جرائم لا تعتبر كذلك إلا في طائفتهم الدينية[٦٦].

والحقيقة أن تربية الأطفال يجب أن تمكِّنهم من فهم القيم والمعايير الأساسية للمجتمع المدني، بما يجعلهم «يمجِّدون الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي في علاقتهم ببقية المجتمع»[٦٧].

ثانيًا: يعي رولز أن من يدعم من الناس قيم الإجماع المتداخل، إنما يفعلون ذلك لأنهم يتوقعون عدم تدخل الدولة في حياة الجماعات المختلفة التي تعتنق في المجال غير العام مذاهبَ أخلاقيةً مختلفة، تتحلَّى جميعها بقدرٍ من المعقولية. ويجب على الدولة لتحقيق هذا الهدف أن تتخذ موقفَ الحياد تجاه القيم وطرق الحياة المختلفة التي تسود المجتمع، بشرط ألَّا تكون القيم محل النقاش واقعةً في إطار التصور السياسي العام للعدالة. والواضح أن وجهة نظر رولز بصدد الحيادية أو فكرة ضرورة منح الدولة مساحة لتنوع القيم المتنافسة دون تفضيل أيٍّ منها على الأخرى، لا يعني أن للناس الحقَّ في اختيار نمط حياة يمكن أن يهدِّد ـ بأي شكل ـ حقوق المواطنين الأساسية في المجتمع. والحقيقة أنه ذكر أن رؤيته عن الحيادية أو ما يسميه «أولوية الحق»، أو فكرة تأمين الحقوق الأساسية للجميع؛ «تسمح فحسب باعتناق التصورات المباحة (تلك التي تحترم مبادئ العدالة)»[٦٨].

---

(٦٦) Rawls, "*Justice as Fairness: A Restatement*, (Cambridge, Harvard University Press, 2001), p. 156.

(٦٧) Ibid., p. 156.

(٦٨) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 192-93.

ثالثًا: بسبب هيمنة بنية أساسية راسخة في الالتزام بمبادئ نظام دستوريٍّ عادل، فإن التكوينات الجماعية غير العامة التي لديها من القيم ما ينتهك هذه المبادئ، ستتخلّى عن هذه القيم مع مرور الوقت. وهي الظاهرة التي يطلق عليها رولز «حقائق علم الاجتماع السياسي المنطقية»(٦٩). إذ يؤمن رولز بأن البنية الأساسية للديمقراطية الدستورية وما تقوم عليه من قيم، ستؤثر في نوعية المذاهب الشاملة التي تتبنَّاها الجماعات المختلفة في نهاية المطاف. فعلى سبيل المثال، «ستختفي» الجماعات الدينية التي تطالب بتعصُّب دينيٍّ تموِّله الدولة(٧٠). وكذلك نتيجةً لتكيُّف الجماعات غير العامة مع قيم العقل العام، ستختفي بعض الإشكاليات من النقاش العمومي في المجتمع الذي يصفه رولز. فأي جهد ـ على سبيل المثال ـ لتشريع العبودية أو السخرة، سيعتبر انتهاكًا للمبادئ الأساسية للعدالة، ومن ثَمَّ سيكون «خارج برنامج العمل [السياسي]»(٧١).

رابعًا: سيدعم الناس الإجماعَ المتداخل عندما يُتاح لهم بصفتهم مواطنين ترويج مذاهبهم الأخلاقية الشاملة في سياق عملية التفكير العام بصدد قضايا عامة. وهنا سيوافق رولز على إمكانية دخول الأفراد المجال العام، وتقديم أسبابٍ منبثقة عن تجربتهم الدينية لتأييدهم موقفًا ما في قضيةٍ عامَّة. فهم يمكنهم ذلك، لكن مع وجود قيدٍ واحد. إذ يجب حال تقديم قيمهم الأخلاقية الشاملة، أن يعملوا على «تقوية فكرة العقل العام نفسها»(٧٢). وهنا قد يرى بعضنا أن المجتمع في حاجة لإظهار مزيدٍ من الاحترام للقيم الدينية، من أجل مجموعة كاملة من الأسباب؛ منها أن المعتقدات الدينية تسهم في الاستقرار الأخلاقي، أو تساعد الناس في الحصول على الرضا والسعادة، ومن دونها لن تكون هذه السعادة والرضا موجودةً في الوضع شديد التنافسية في المجتمع الحديث. ويمكن تقديم هذه القيم الأخلاقية في سياق المجال العام على نحوٍ يبيِّن كيفية تعضيد التقاليد الدينية لقيم العقل العمومي. فعلى سبيل المثال، يمكن في غمار النقاش

---

(٦٩) Ibid., p. 193.

(٧٠) Ibid., p. 196-197.

(٧١) Ibid., p. 151

(٧٢) Ibid., p. 247.

حول كيفية التعامل مع عقوق الأبناء، إقناع الشخص (س)، الذي لا يحفل بأهمية الأفكار الدينية في شأن كهذا، بفضيلة ممارسة هذه التقاليد؛ إذ يمكن إعلامه بأن السياسات الدينية تساعد في إرساء بيئة من شأنها ضمان قيمة رئيسة للعقل العام، ألَا وهي كفالة الحقوق الأساسية لجميع الناس. فالمسألة عند رولز أن:

المذاهب الشاملة المعقولة [تلك التي تؤيد مجتمعًا ديمقراطيًّا] سواء كانت دينية أو غير دينية، قد تقدّم في أي وقتٍ في نقاشٍ سياسيٍّ عام، شريطة أن تكون الأسباب السياسية السليمة المقدّمة ـ لا الأسباب التي تعرضها المذاهب الشاملة ـ تكفي وحدها لتأييد ما تؤيده المذاهب الشاملة[٧٣].

تمكِّن هذه الخبرة في نظر رولز الناسَ من فهم كيفية احترام المواطنين لقيم نظام دستوريٍّ يتماشى مع التزامهم بقيم أخلاقية ودينية شاملة[٧٤]. فما يعضد الصلة بين المعتقدات الأخلاقية والدِّينية في الحياة اليومية والقيم الدستورية الأساسية، إنما يكثِّف من احترام الإجماع المتداخل الذي يبقي على العقل العام. ويرى رولز أن القضاة عند البتِّ في القضايا يسهمون في تقوية العقل العام، ومن ثمَّ على المواطنين الاهتمام بالطريقة التي يفسِّر بها النظام القضائي «القيم الدستورية الأساسية» ويطبِّقها في أحكامه[٧٥]. وحتى عندما يختلف المواطنون حول هذه الأحكام، ويضطرون إلى المشاركة في نقاشاتٍ للدفاع عن رؤاهم، فمن المرجَّح أن يتمكَّنوا من تعميق فهمهم للمبادئ الدستورية ذات الصلة بالأمر[٧٦]. وفي أيٍّ من الحالتين، تزيد إمكانية تعليم الفهم المدني للعقل العام بفضل التأثير المهم للنظام القضائي.

من الواضح أن تأثير الليبرالية السياسية ـ من وجهة نظر رولز ـ في أعضاء المجتمع سيكون مطالبةً بضرورة تعليم قيم الإجماع المتداخل، في خضمِّ هذا التنوع من الجماعات غير العامة كالكنيسة والأسرة وغيرها من جماعات المجتمع المدني، مع توقع امتثال هذه الجماعات غير العامة لتلك

(٧٣) Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," p. 152.

(٧٤) Ibid., p. 153.

(٧٥) Rawls, *Justice as Fairness*, p. 146.

(٧٦) Ibid., p.146.

القيم. ومما لا شكَّ فيه إذن أن رؤية رولز عن الليبرالية السياسية إنما تروج لمذهب أخلاقيٍّ شامل، لا يختلف كثيرًا عن مفهوم المجتمع جيد التنظيم الوارد في كتابه **نظرية في العدالة**. وتصوره السياسي هذا يضرب بجذوره في العديد من مراحل الحياة في المجتمع. وهو ما يعني: أن الأفراد في جميع ارتباطاتهم في مجالات المجتمع المدني غير العامة، ومنها الأسرة والمؤسسات الدينية، يجب أن يتأكَّدوا من التمسُّك بالمبادئ الرئيسة للتصور السياسي للعدالة عند رولز، وخاصةً ما يتعلَّق باحترام الحقوق الأساسية والعقل العام. فكما تشير سوزان أوكين *Susan Okin*، يبدو أن رولز بمفهومه عن الليبرالية السياسية، يدفع بأن «الأشخاص في المجتمع العادل يجب أن ينظِّموا حياتهم كلَّها ـ لا الجوانب السياسية منها فحسب ـ بما يتفق مع العدالة»[٧٧].

مع ذلك، فإن الطبيعة الشمولية التي تتصف بها الليبرالية السياسية عند رولز هي ما تستهوي بعض المدافعين عن مجتمع مدنيٍّ ليبراليٍّ. فهي أولًا وقبل كل شيء من شأنها أن تجعل من الممكن قيام مجالٍ مستقلٍّ من الجماعات غير العامة، ولن يقتصر أثر هذه الجماعات على سماحها بإمكاناتٍ متنوِّعة للحياة فحسب؛ بل ستعمل أيضًا مصدًا ضد سلطة الحكومة. كذلك نجد المجال المستقل عند رولز قائمًا في إطار بيئة أخلاقية أوسع ويدعم وجودها، وتشمل هذه البيئة احترام الفضائل المدنية من تسامح واحترامٍ متبادل. فالفضيلة الأولى تتطلب منَّا أن نعيش وندع غيرنا ممَّن يعتنقون قيمًا تختلف عن قيمنا يعيشون. أما فضيلة الاحترام المتبادل فتتطلب منَّا النظر بدقَّةٍ واعتبارٍ في رؤى الآخرين عند تناولنا لقضايا عامة، ولكن دائمًا بطريقة تعزِّز الالتزام بضمان الحقوق الأساسية للجميع.

٤ ـ الردُّ والتعقيب:

لقد أراد لوك ـ مثله مثل رولز ـ أن يزيل من الساحة السياسية القضايا المثيرة للجدل الديني. ومن ثَمَّ، كان معنيًّا بحصر انخراط الدولة في المصالح المدنية كالحياة والحرية والصحَّة، لكن لا ينبغي لها الانخراط في

---

(٧٧) Okin, "Review of *Political Liberalism*," p. 1011.

مواقف المدافعة عن الالتزام بمذاهب أو مؤسساتٍ دينية معينة. وبالطبع، كما رأينا في الفصل التاسع، لم ينفذ لوك هذه الرؤية تنفيذًا كاملًا؛ لأنه تحدَّث عن قيودٍ محتملة تفرضها الدولة على اللاأدريين والملحدين والكاثوليك. يمكن لرولز أن ينتقد غياب الاتساق عند لوك بقوله إنه يأمل (أي: رولز) في تنفيذ مشروع لوك تنفيذًا كاملًا. إذ ينبغي على الدولة أن تدفع إلى الأمام المبادئ العامة الحقيقية فقط، والتي تعني حرية الاعتقاد الديني، لا تعزيز منظور دينيٍّ طائفيٍّ معيَّن، كما بدا الأمر عند لوك. وقد يتفق لوك مع هذه الرؤية، عدا أنه يمكنه الاحتجاج بأن المعتقدات التي يعتنقها الناس فيما يسميه رولز بالمجال غير العام، ستكون أقوى للغاية من أن يُقضى نهائيًا على وجودها في المجال العام. وهذا الهدف قد يتحقَّق في حالةٍ واحدةٍ فقط، وهي أن يتمكَّن الأفراد من التعامل مع القيم غير العامة بشيء من الشكِّ. لكن هل هذه النظرة محتملة، خصوصًا في مجتمع يرتبط فيه جزءٌ كبير من إحساس المرء بهويته باعتقاده في حقيقة قيمه غير العامة؟ بالطبع سيجيب لوك بالنفي.

ردًّا على ذلك، قد يدفع رولز بأن الشكَّ ليس هو القضية هنا؛ فالأهمُّ منه هو وجود منظور متداخل بين الناس ملتزم بتعزيز المبادئ العامة لديمقراطية دستورية. في هذا السياق، يمكن للناس دخول المجال العام مناصرين لرؤى دينية معينة، لكن سيفعلون ذلك بطرائق تعطي الأولوية لقيم المجتمع العامة. كان للوك أن يقول بلا شكٍّ إن هذا الموقف يعيد إنقاذ رؤيته. إذ إن ما يريده رولز من الناس يتطلب منهم أن يخفِّفوا من معتقداتهم الدينية، وهو نفس ما يعنيه أن يصبحوا متشكِّكين في أهميتها. ولم يَرَ لوك هذا حادثًا في الواقع، وقد يقول إن الناس سيعتبرون هذه الممارسة ثمنًا باهظًا للغاية لتحقيق مجتمع مدنيٍّ. لكن رولز سيقول إن شدَّة الإيمان عند الناس سيحدُّ منها احترامهم لمعايير العقل العام، وتصرفهم هكذا لا بسبب الشكِّ؛ بل بسبب التسامح نفسه الذي دعا إليه لوك. والحقيقة أن من بين طرائق قراءة لوك القول بأن هذه الإمكانية تنبثق عن مذهبه في التسامح.

أما فيما يتعلَّق بروسُّو، فيمكن لرولز القول إن روسُّو كان يأمل في تحقيق إرادة عامة لن يكون من شأنها ـ بكل تأكيد ـ أن تلغي المجال غير العام؛ لكنها في كل الاحتمالات كانت ستقلِّل من أهميته. فلم يكن لدى

روسو خيار إلا تقليص المجال غير العام، بناءً على التزامه بمعايير المجال العام. ومن ثمَّ، سيدفع رولز بأن المجتمع المدني الحديث سيرفض روسُّو؛ لأنه بخس المجال غير العام قدره. فمعظم الناس في العالم المعاصر يرغبون في جعل المجال غير العام أكثر اتساعًا وبروزًا، ومن ثمَّ يقاومون التعدي العام على الحياة الخاصَّة من خلال التجربة الديمقراطية. علاوة على أن وجهة نظر روسُّو فيما يخص المشاركة العامة تفتقر نسبيًا ـ في نظر رولز، برغم ما تستحقه من ثناء ـ لنوع البناء الذي قدَّمه رولز من خلال رؤيته للعقل العام. وسيحاجج رولز هنا بأن القيمة العظيمة للعقل العام تكْمُن في إتاحته تحقيق صيغة من الإجماع المبدئي، المتمثِّل في هذه الحالة في وجهة نظر الأغلبية التي لا تنفي الحماية المتساوية لحقوق الجميع. إلا أن الإرادة العامة عند روسُّو قد تشجِّع الناس ـ حسب رولز ـ على الاجتماع معًا للبتِّ في قضايا معيَّنة، بغضِّ النظر عن حقوق من لا يتفقون مع مفهوم الصالح العام الذي حدَّدته الإرادة الجماعية للناس. وبرغم أن روسُّو لم يكن ليأمل في حدوث هذا، فما المانع من وقوعه؟ فمن شأن العقل العام عند رولز أن يضمن ـ مثلما تمنَّى هيغل ـ أن يكون التوافق الناتج توافقًا قائمًا على مبادئ، ويدفع إلى الأمام الالتزام بمبادئ عقلية مشتركة.

لا شكَّ أن روسُّو كان سيردُّ على رولز بالتصريح بأنه هو أيضًا قد أخضع المجال غير العام لمعايير العقل العام. ففي النهاية، إن كانت هذه المعايير بهذه الأهمية، فما الذي يمنعها من أن تخترق المجال غير العام بما يُفقد المعتقدات التقليدية أهميتها بالنسبة إلى الناس؟ كما كان لروسُّو أن يرى أن رولز لم يضع بشكلٍ كاملٍ أساسًا للتفكير العام والتشاور بين المواطنين؛ وذلك لأنه يتيح لكثيرٍ من وجهات النظر المتنوِّعة والمتناقضة في الغالب أن تظلَّ جزءًا من الحياة العامة لأعضاء المجتمع المدني. ففي النهاية، يدفع رولز بوجود العديد من المذاهب الأخلاقية المعقولة ـ وإن كانت متناقضة ـ في المجال غير العام للمجتمع المدني. وقد يدفع روسو بأنه إذا كان الأمر كذلك، فإن التشاور بصدد القضايا سيتعرض دائمًا للتشوش بفعل وجهات النظر الأخلاقية المختلفة والمتضاربة، وهو ما يجعل الاتفاق على طبيعة الصالح العام أمرًا صعبًا، إن لم يكن مستحيلًا. ومن ثمَّ، يطرح روسُّو هنا الحاجة إلى دينٍ مدنيٍّ، من شأنه أن يقلِّل من وجود تلك المذاهب وأثرها في

التشاور العام، بحيث يمكن التوصُّل إلى تصوُّر للصالح العام. وهو ما سيراه رولز تهديدًا للحقوق الأساسية.

أما عن ليبرالية مِل فهي ستسعى - في نظر رولز - إلى فرض مذهب أخلاقيٍّ شامل وحيد على المجتمع كلِّه[٧٨]. إذ شدَّد مِل - كما رأينا - على أهمية الملكات العليا للعقل، رابطًا إياها بحرية كاملة وأكثر كليةً. وهنا سيحاجج رولز بأن لدى بعض الناس بل كثير منهم قيمًا أكثر أهمية، كالعيش في تقاليد دينية أو تكوين صداقات أو التمتُّع بوقت الفراغ. وهذه قيم يترافق حرمان الناس منها حتمًا مع تقويض الحرية الكاملة للجميع. قد يردُّ مِل على رولز هنا بأن هذا الأخير بإعلائه من أهمية العقل العام، إنما يروِّج في حقيقة الأمر لشخصية مِل ذات الملكات العليا، وإن لم يكن، فلشيء قريبٍ منها في صورة المواطن الديمقراطي الذي يمارس العقل العام في مناقشة الأمور المهمَّة. وبالفعل، يمكن لمِل القول إن رؤية رولز بأنه إن أراد المواطنون الديمقراطيون جعل العقل العام أساسَ قراراتهم في القضايا العامة، فسيكون عليهم التشديد على أهمية الملكات العليا التي تحدَّث عنها مِل؛ لأنها هي التي تجعل التحقُّق الكامل للعقل العمومي أمرًا ممكنًا. لكن من شأن رولز بالطبع ألَّا يقبل هذا النقد لرؤيته للعقل العام. لكن مِل كان سيرى أن رولز لا يمكنه السير في اتجاهين في وقتٍ واحد. فهو لا يمكنه إعلاء مفهوم العقل العام الذي يتطلب وضع الملكات العليا في الأولوية، وفي الوقت نفسه ينكر أولوية هذه الملكات.

وسيأتي كانط بدوره ليحاجج بأنه كي نضمن حماية تلك المؤسسات العادلة، فمن الضروري إرساء دعائم نظام تنتظم فيه المصالح المتنوِّعة في المجتمع، بطريقة تتيح لها أن تراقب وتحدَّ بعضها من نفوذ بعض. وبغير ذلك، فحتى المؤسسات العادلة أو تلك التي تتغيَّا دعم مبادئ منصفة، ستكتسحها؛ أي: مصلحة أو مجموعة مصالح تهيمن على المجتمع. لكن رولز سيرفض هنا أن يكون أساس المؤسسات العادلة ما يعتبره «أسلوب التعايش السلمي المؤقت *modus vivendi*» كأساسٍ لتدعيم المؤسسات العادلة، ويلمح إلى مثال التسامح الديني في توضيح موقفه. ففي هذا الوضع تتعلَّم

---

(٧٨) I Rawls, *Political Liberalism*, p. 199.

الجماعات المختلفة تحمُّل بعضهم بعضًا، لكنهم يعتمدون في ذلك على توازن القوى بينهم. وعندما ينعدم هذا التوازن ـ كما يحدث على سبيل المثال عندما تحرز مجموعة ما قوة تفوق الجماعات الأخرى ـ ينكسر **التعايش السلمي المؤقت**، ويختفي التسامح مع الجماعة الأقل قوةً[٧٩]. وهكذا يرى رولز أن هناك حاجةً لوجود أساسٍ أقوى لتأمين المؤسسات العادلة؛ ولذلك فهو يرى أن المواطنين كي يحافظوا على مجتمع مدنيٍّ ملتزم بتأمين الحقوق للجميع، يجب أن يتحلوا بالتزام قويٍّ بالقيم المرتبطة برؤيته في الليبرالية السياسية، بما في ذلك تدعيم ما يدعوه بالإجماع المتداخل.

كان هيغل ليرد على رولز بأن أطروحة الأخير عن العلاقة بين الدولة والمجتمع غير مدركة جيدًا. فقد وصف هيغل ـ كما نتذكّر ـ المجتمع المدني بأنه يتألّف من مصالح متصارعة، لن تحترم من جانبها حاجات المجتمع الأكبر. ولفتح أفق الصالح العام، تدخل الدولةُ المجتمعَ المدني لتحدِّد المعايير التي يجب على المصالح الاجتماعية المختلفة أن تكيِّف نفسها وفقًا لها. وقد حقَّقت الدولة هذا الهدف من خلال الحفاظ على ما سمَّاه هيغل بالنقابات. هنا سيردُّ رولز على هذه الرؤية الخاصَّة بالعلاقة بين الدولة والمجتمع بدرجةٍ كبيرةٍ من الشكِّ. فالأهمية الأساسية عند رولز أن تكون الجماعات المختلفة التي تصنع هذا المجال المستقل من المجتمع المدني حرةً في اتباع مذاهبها الأخلاقية وطرائقها في الحياة التي تقرها بنفسها. فإن كان للدولة أن تتدخَّل في أنشطة هذه الجماعات وتحدِّد نظراتهم العامة، فإنها بذلك ستفرض مذهبًا أخلاقيًّا خاصًّا شاملًا عليهم، وتقوض بذلك ما تستحقه هذه الجماعات من استقلالية. وكل ذلك قد يهدِّد الحقوق التي تضمنها الليبرالية السياسية عند رولز.

وحول مسألة الصالح العام، يشير مايكل ساندل إلى أن أرسطو في هذا الشأن كان من الممكن أن يرى أن تصور القضايا في إطار العقل العام عند رولز، سيجبر الناس بصورةٍ خاطئةٍ على تأطير القضايا بطرائق مستقلة عن مفهوم «الحياة الصالحة»[٨٠]. ومن يتخذ وجهة النظر هذه في مجتمعنا اليوم

(٧٩) Ibid., pp. 147-49.

(٨٠) Michael Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2009), p. 217.

قد يقولون إننا في مناقشة أي قضية ينبغي أن نبدأ بتصوير القيم التي يجب على جميع الناس تبنِّيها من أجل تحقيق «الحياة الصالحة» لنا جميعًا. ثم ينبغي أن نبتَّ في القضايا بطرائق تحقِّق هذه القيم. كان لرولز أن يقول إن مقاربة أرسطو تفرض على الجميع تصورًا واحدًا لأفضل طريقة في الحياة، وهذا لا يتسق مع حماية الحريات والحقوق نفسها للجميع(٨١). فأي موقفٍ ستتخذه أنت؟

(٨١) Ibid., pp. 212-23.

مراجع وقراءات مقترحة

Alejandro, Roberto. *The Limits of Rawlsian Justice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

Barry, Brian M. "The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines." In John Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Booth, James W. "Communities of Memory: On Identity, Memory, and Debt." *American Political Science Review* 93:2, June 1999.

Charney, Evan. "Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere," *American Political Science Review* 92:1, March 1998.

Daniels, Norman. *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls: A Theory of Justice*. New York: Basic Books, 1985.

DeLue, Steven M. *Political Obligation in Liberal State*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Elshtain, Jean Bethke. *Democracy on Trial*. New York: Basic Books, 1995.

Freeman, Samuel, ed. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Frohock, Fred M. "The Boundaries of Public Reason." *American Political Science Review* 91:4, December 1997.

Klosko, George. "Political Constructivism in Rawls's *Political Liberalism*." *American Political Science Review* 91:3, September 1997.

Macedo, Stephen. *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Moon, J. Donald. *Liberalism and the Challenges of Late Modernity*. Landham, MD: Rowman and Littlefield, 2014.

Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Okin, Susan Moller. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.

________. Review of Rawls's *Political Liberalism*. In *American Political Science Review* 87:4, December 1993.

Rawls, John. "The Idea of an Overlapping Consensus." *Oxford Journal of Legal Studies* 7:1, Spring 1987.

________. "The Idea of Public Reason Revisited." In *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

________. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

________. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

________. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, 1971, first edition.

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

________. "The Unencumbered Self." *Political Theory* 12:1, February 1984.

________. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

Wolff, Robert Paul. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

الفصل السادس عشر

الرؤية المحافظة: إدموند بيرك، وألكسيس دي توكفيل، ومايكل أوكشوت

١ ـ مقدمة:

ما تزال الحركة المحافظة في السياسة نابضةً بالحياة، لكن يظلُّ ماثلًا السؤال: هل ترسي هذه الحركة أطروحاتها على أساس المفكِّرين المحافظين التقليديين، أم على تحيُّز محليٍّ مصمَّم بغرض التلاعب بمخاوف الناس أكثر منه على مواقفهم المحافظة الفلسفية الحقيقية؟ في هذا السياق، يمكن تفسير هذا الفصل بوصفه مصدرًا للتساؤل عمَّا إذا كانت المواقف السياسية المحافظة المعاصرة تأتي في إطار روح الأفكار السياسية المحافظة التي طالما كانت محلَّ احترام لفترةٍ طويلة، كتلك التي ندرسها في هذا الفصل. والآن، دعونا ندرس ما جاء به أهمُّ المفكِّرين المحافظين.

ندرس في هذا الفصل أفكار كلٍّ من إدموند بيرك *Edmund Burke* (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧م)، وألكسيس دي توكفيل *Alexis de Tocqueville* (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩م)، ومايكل أوكشوت *Michael Oakeshott* (١٩٠١ ـ ١٩٩٠م). المجتمع في رأي هؤلاء الكتَّاب مستودعٌ للحكمة الكامنة في الخبرة التراكمية. فقد ناقش كلٌّ منهم المجتمع في ضوء تلك القيم والتقاليد والمؤسسات التي ثبتت على محك الزمن في مواجهة التحديات والمشكلات المتواترة والخالدة. يميل التيار المحافظ إلى رؤية هذه الأبعاد التقليدية للمجتمع على أنها أسسٌ ذات أهمية بالغة في إرساء المجتمع المدني الذي يمكنه منح الحقوق والحريات، وكذلك توفير مناخ الفضيلة المدنية.

وثمة أسباب عديدة لاتخاذ هذا النهج. أولها أن المحافظين يسعون

للتعلُّم من هذه التقاليد عن الحقائق العملية والخالدة التي تساعدنا ـ حال تمسكنا بها على نحوٍ سليم ـ في المحافظة على التزام طويل الأمد بالمجتمع المدني. وكذلك تمثِّل هذهً التقاليد الأرضيةَ لهوية كلّ شخص. فلا يهمُّ عند المحافظين إلى أي مدى نكون أحرارًا، فمن دون وجود القيم والتقاليد المشتركة، ستصبح حياتنا بلا معنى. والسبب في هذا هو أن الحرية في الوقت الذي تسمح فيه لنا بامتلاك خياراتٍ كثيرة، فإنها بمفردها لا تمنحنا تلك القيم الجوهرية التي توجد ـ على سبيل المثال ـ في الأنساق الدينية أو أية أنساقٍ ثقافية خاصَّة تمكِّننا من عيش حياةٍ ذات معنى خالد.

وفي حالة الكتَّاب الثلاثة المحافظين الذين نناقشهم في هذا الفصل، نجد أن التقاليد والأعراف القائمة تمثِّل مصادرَ رئيسةً ومساهمةً في تأمين الشعور بالهوية الشخصية بين الناس، وحماية الحقوق الأساسية، والالتزام بالفضيلة المدنية[١]. يؤيد كل كاتب نناقشه في هذا الفصل أنواعًا مختلفة من القيم الاجتماعية المسؤولة عن التماسك الاجتماعى والهوية الفردية. ومن ثَمَّ، نجد تصوراتٍ مختلفةً عن المجتمع ودور الفضيلة المدنية الذي تلعبه في المجتمع.

فبيرك يرى أنه بالإضافة إلى الدين ومراعاة التقاليد المرتبطة بكلٍّ من الأرستقراطية الطبيعية *natural aristocracy*، والنظام الطبيعي *natural order* للمجتمع، يتميَّز المجتمع باحترام أهمية الانتماءات المحلية والاعتدال. أما توكفيل، الذي بيَّن أيضًا مثل بيرك أهمية الدين والاعتدال، فيرى أن هناك أهميةً بالغة يحملها «المجال المستقل» للجماعات الطوعية، وصيغة من الفردانية التي تعكسها بل وتشكِّلها الخبرة الديمقراطية. كما يرى أن روح المساواة تحلُّ محلَّ الأرستقراطية الطبيعية عند بيرك. أما أوكشوت، فيسعى إلى تحديد تلك التقاليد التي تمكِّن من تحقيق مدى واسعٍ من إمكانيات

---

(١) في بلورة رؤيتي عند بيرك، اعتمدت على كتاب بروس فروهنين Bruce Frohnen، الفضيلة ووعد المحافظين: **ميراث بيرك وتوكفيل**

Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville, (Lawrence Kansas: University Press of Kansa, 1993)، وكذلك كتاب **هراء على ركائز** *Nonsense Upon Stilts* حرره جيرمي والدرون Jeremy Waldron، مع مقالتين افتتاحية وختامية من المحرر.

Jeremy Waldron, ed, *Nonsense Upon Stilts*, (New York: Methuen, 1987), pp. 77-96.

الحياة، وفي الوقت نفسه تحرِّر الناس من الطغيان ونُظُم التنظيمات الضخمة التي تفرض إرادتها على الناس، وتحرمهم حريتهم. وباختيارنا هؤلاء المفكِّرين الممثلين الثلاثة، نقصد الوقوف على أن مذهب المحافظين يتضمَّن ـ شأنه شأن التيار الليبرالي ـ أصواتًا متنوِّعة ومختلفة.

٢ ـ إدموند بيرك: غاية المجتمع المدني:

زاول بيرك العمل السياسي لزمنٍ طويلٍ عضوًا في البرلمان البريطاني إبَّان القرن الثامن عشر(٢)، وكان واحدًا ممَّن هاجموا الثورة الفرنسية(٣). لكن يجب التوضيح أنه لم يكن معارضًا للثورة عمومًا؛ لأنه أيَّد الثورة الأمريكية. تُرى لماذا أيَّد ثورةً دون الأخرى(٤)؟ لقد أيَّد بيرك الثورة الأمريكية؛ لأنه لم يكن متفقًا مع السياسات البريطانية التي كانت تهدِّد المشروعات التجارية المزدهرة في أمريكا. فقد رأى أن الوضع التجاري الأمريكي قد اتبع منهج السوق الحرة الذي ارتبط بصيغة من الحياة الاقتصادية المنظمة لذاتها، التي كانت كابحًا لتدخل الحكومة في حياة الناس، وساهمت في الاستقرار الاجتماعي بتأمين حقوق الملكيَّة. أما في فرنسا، فقد سعى الثوار إلى الفتك بالتقاليد الموجِّهة للمجتمع وفيها التقاليد

---

(٢) كان «بيرك» برلمانيًّا كبيرًا من الهويغ (حزب الأحرار الإنجليزي) ذا طبعٍ عنيف، وفكرٍ قليل المنهجية (على الأقل في عرض قناعاته). انظر: «تاريخ الفكر السياسي»، جانْ توشار، وآخرون، ترجمة د. علي مقلد. الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣م. [المترجم]

(٣) Sibley, *Political Ideologies*, pp. 503-04.

(٤) في الزمن الذي كانت فيه قارتان تصطخبان بأكبر ثورتين ديمقراطيتين هما الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية في سنة ١٨٧٠م، كان بيرك يصدر كتابه «تأملات في الثورة الفرنسية» يهاجم فيه الثورة الفرنسية بأسبابها وأهدافها، معتبرًا أن فكرة حقوق الإنسان التي نادى بها روسُّو وحتى تلك التي حدَّدها لوك، فكرةٌ مجرَّدة لا تنهض على حقيقة. وما الحقوق الطبيعية إلا من اختلاق الإنسان؛ ذلك أن العلاقات الاجتماعية بنظره وجدت مع الإنسان ولم تطرأ عليه. ولكن بيرك في الوقت نفسه، اعتبر أن العلاقات في المجتمع تتغيَّر مع حاجات هذا المجتمع. واعترف بأهمية الرأي العام واعتبره أقوى سندٍ للدولة. ولم يتردَّد بيرك في مناصرة مطالب المستعمرات الأمريكية، والدفاع عن حقوق الهنود الحمر، والمطالبة بحمايتهم من استغلال الشركات والمؤسسات التجارية البريطانية. ولكنه من جهة ثانية، ظلَّ يعتبر أن السيادة في إنجلترا ليست ملكًا للشعب، باعتباره لا يستطيع أن يقوم بأعباء الحكم. ومطالب الشعب إذا توافقت مع استمرار الحكم ومبادئ العدالة والعقل، تصبح بمثابة قوانين تقيد الطبقة الحاكمة ليس إلَّا. وعلى هذا، فإن السيادة هي ملك البرلمان الذي يمثِّل دور الحكم في مطالب الشعب، وهذه السيادة هي نتيجة تطور تاريخي ودستوري. انظر: د. فاروق سعد، «الأمير: تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده»، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥م. [المترجم]

ذات الصلة بالملكيَّة والتجارة، والمؤسسة الوحيدة التي كانت تحاول المحافظة على هذه التقاليد هي الملكيَّة التي كان بيرك يؤيدها(٥). إذن، كان الثوار في حالة الثورة الأمريكية يدافعون عن التقاليد الاجتماعية النافعة، أما في فرنسا فقد كانوا يهدِّدونها؛ لذلك أيَّد بيرك الثورة الأولى دونًا عن الثانية.

خرجت معظم كتابات بيرك السياسية في صورة خطبٍ أو مناظراتٍ للردِّ على قضايا سياسية بعينها(٦). وكان ردُّ فعله على الثورة الفرنسية مناسبةً جيدةً لكتابة بيان عن المبادئ السياسية التي يستند إليها في عمله(٧). وسوف نتتبَّع بعض هذه المبادئ من خلال مناقشة كتابه **تأملات في الثورة الفرنسية** *Reflections on the Revolution of France*، مع استعراض وجهة نظره في المجتمع المدني. كما سنناقش في هذه الجزئية مواقف بيرك ورؤيته حول أسس المجتمع المدني، متضمنًا ذلك أهمية الحقوق ودور الحكومة في المجتمع المدني.

فما تراها إذن رؤية بيرك عن المجتمع المدني؟ يجب على أي مجتمع مدنيّ أن يحمي حقوق الأفراد. وفي التأكيد على الحقوق عند بيرك، لا شكَّ أن المجتمع المدني يستمدُّ تقديره من كونه أفضل طريقة للحياة في تلبية الحاجات الإنسانية الأساسية. في هذا يقول بيرك: «إذا كان المجتمع المدني يُصنع لصالح الإنسان، فكل المزايا التي يقدِّمها تصبح حقَّ هذا الإنسان. فهو مؤسسة للإحسان *beneficence*؛ بل إن القانون نفسه إحسانٌ مستند في عمله إلى قواعد»(٨). فبمقتضى حاجات الأفراد الأساسية، يصبح لهم الحقُّ في أشياء متنوِّعة، منها ـ على سبيل المثال ـ الحقُّ في العدالة فيما يتعلَّق بالطريقة التي

---

(٥) Waldron, *Nonsense Upon Stilts*, pp. 79-80.

(٦) لم يكتب بيرك بحثًا حول النظرية السياسية. وفيما يتعلَّق بأفكاره حول السياسة نجدها معروضة في رسائل وخطب ومقالات هجومية ظرفية. وقد اعتاد في كتابته الانطلاق من الأقوال المأثورة ودفقات شاعرية أو جدالية، ومن حجج ضد الإنسان، هادفًا في أغلب الأحيان إلى إثبات نتيجة عملية. انظر: جان توشار، ص٥١٢. [المترجم]

(٧) George Sabine, *A History of political Theory*, p. 611. For good background sources, see as well Bruce Frohnen, cited in note 1, and Frank O' Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1973). Finally, the main source on Burke is his *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O' Brein, (London: Penguin Books, 1982).

(٨) Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 149.

تعاملهم بها الدولة وعلاقاتهم بالآخرين، والحقُّ في الانتفاع بعملهم وقدرتهم على تحقيق حياة كريمة، والحقُّ في تعليم أطفالهم، وفي وراثة أملاك آبائهم، والحقُّ في تلقي «العزاء عند الموت»، أو بتعبير آخر، حق الناس في التدين.

وكذلك يجب أن يتيح المجتمع المدني للمواطنين «الحقَّ في نصيب عادلٍ في كل ما يمكن أن يصنعه المجتمع بكل ما فيه من مهارة وقوة»[٩]. على الرغم من ذلك، ووفقًا لهذه الرؤية، ورغم تمتُّع الجميع بالحقِّ في معاملة عادلة، فلن يكون لكل شخص المزايا والمنافع المادية نفسها. فالأمر عند بيرك «أن الناس لهم حقوق متساوية، ولكن ليس في أشياء متساوية»[١٠]. فهو يرى أن المجتمع المدني سيتيح لذوي القدرات الأعلى تحصيل نصيبٍ أكبر من ثروة المجتمع عندما تكون جهودهم منتجةً ونافعةً لهذا المجتمع. وتلك هي خاصيَّة المجتمع المدني التي تشير إلى عزم بيرك التوكيد بشدَّة على حماية الأرستقراطية الطبيعية، وهي أحد معالم فكره التي سنناقشها فيما يلي.

إن منظور بيرك عن المجتمع المدني يساعد على استجلاء السبب الذي منعه من تأسيس الحكم على أساس أطروحة الحقوق الطبيعية[١١]. يشير مبدأ الحقوق الطبيعية إلى امتلاك الأفراد حرياتٍ معينة بفضل كونهم بشرًا، كالذي استخدمه جون لوك ـ على سبيل المثال ـ في تسويغ التزامات الحكومة

(٩) Ibid., p. 149.

(١٠) Ibid., pp. 149-50.

(١١) مفهوم الحق الطبيعي المتميز عن الحق الوضعي قديم قِدم الفلسفة، وهو يبرز في العصور الإغريقية القديمة (تمييز أنتيغون بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة). وقد أخذت المسيحية هذا المفهوم، الذي يظهر القانون الطبيعي كأنه التعبير عن الإرادة الإلٰهية، ومن ثمَّ لا يمكن القول إن القرن السابع عشر هو مخترع الحق الطبيعي، كذلك غروتيوس Grotius الذي اعتبر خطأً منشئ الحق الطبيعي، والقانون الدولي، وهو ليس له يدٌ في هذا ولا ذاك، وعمله يتعلَّق حصرًا وشكلاً وأساسًا بالتراث السكولائي، ومؤلفاته تُعَدُّ عملاً يراوح بين الحق الطبيع الميتافيزيقي والحق العقلاني. وقد كان الحق الطبيعي في نظر غروتيوس: «هو قرار عقل سليم ينظر في أمر من الأمور؛ فيحكم عليه بحسب مناسبته أو مخالفته للطبيعة العاقلة المؤانسة، هل هو فاسد أخلاقيًّا أم غير فاسد. وبالتالي، هل هذا العمل واجب أو مخلوق من قِبل الله خالق هذه الطبيعة». وهذا التعريف معقَّد تجد فيه صدى المحاجات بين سواريز وفاسكيز، وهو يدلُّ على كل ما يدين به غروتيوس للذين سبقوه. انظر: جان توشار، تاريخ الفلسفة السياسية. [المترجم]

بحماية حقوق الملكيَّة. ولا يمكن لأي حكومة الانتقاص من الحقوق الطبيعية. وبرغم عدم إنكار بيرك لوجود حقوقٍ طبيعية أساسية معيَّنة للجميع، فقد رأى أن أفكار الحقوق الطبيعية لا يمكن استخدامها لتأسيس حكومة[١٢]. وكان رفضه هذه المقاربة يرجع إلى اعتقاده ـ كما أشرنا ـ بأن الحقوق نابعةٌ من التزام المجتمع بتأمين الحاجات الإنسانية. يقول بيرك: «إن الحكم اختراعٌ من اختراعات الحكمة البشرية لتلبية **رغبات** الإنسان. وللإنسان الحقُّ في تلبية هذه الحكمة لرغباته»[١٣].

وفي رفضه قبول الحقوق الطبيعية أساسًا للحكم، يرفض بيرك وجهة النظر التي ترى أن الحكومة قائمةٌ للإعلاء من تصوُّر للمجتمع يتصف بالتجريد والكمال. إذ يوحي هذا التصور الكامل للمجتمع برؤيةٍ عن مجتمع مستقبلٍ سيحل محلَّ النظام القائم تمامًا. لكن لمَ تمثِّل هذه المقاربة مشكلةً عند بيرك؟ لأسبابٍ عديدة: أولًا عندما يعلم الأفراد أن بإمكانهم العيش بما يتفق مع فكرة مجرَّدة للمجتمع الكامل، فهم بالضرورة سيتخذون موقفًا مفاده أن أي شيء يرغبون فيه يمكنهم الحصول عليه. وتسويغ ذلك وقتئذ أن لديهم حقًّا طبيعيًّا في جميع الأشياء الممكنة في التصوُّر الكامل للمجتمع. ومن ثمَّ، «طالما لهم الحق في كل شيء، فهم يريدون كل شيء»[١٤]. وحالما يسود هذا الاتجاه، تعمُّ حالة من اللاسلطة *anarchy*، ويستعصي المجتمع وقتها على السيطرة أو الحكم. وقد رفض بيرك هذا الوضع؛ لاعتقاده أن «المجتمع لا يتطلب فقط إخضاع عواطف الأفراد؛ بل ينبغي أيضًا كبح جنوح الناس جماعة وأفرادًا»[١٥].

إن المواطنين في حاجةٍ إلى الاعتراف بالتزاماتهم تجاه التمسُّك بمعايير الفضيلة المدنية؛ لأن هذه المعايير تضبط العواطف الجامحة وتكبحها. فامتلاك الحقوق إذن لا يعني مجرَّد الترخُّص في التصرُّف بطرقٍ تُشبع حاجاتنا الأساسية؛ بل هي ـ بالإضافة إلى ذلك ـ تدلُّ على كوابح للحياة يجب على الجميع الامتثال لها. «وبهذا المعنى، فإن تقييد الناس وحرياتهم

(١٢) Ibid., p. 150.

(١٣) Ibid., p. 151. Italics in text.

(١٤) Ibid., p. 151.

(١٥) Ibid.

لا بدَّ أن يحسب من ضمن حقوقهم»[١٦]. إن أحد المبادئ المركزية في المجتمع المدني، التي يتفق بصددها بيرك مع مفكِّرين آخرين من مفكِّري المجتمع المدني، أن الحقوق لا يمكن أن تبقى إلا في وضع يتضمَّن التزامًا بتلك الفضائل المدنية التي تضع قيودًا يجب على الجميع الامتثال لها.

المشكلة الثانية عند بيرك فيما يخص أطروحة الحقوق الطبيعية والتصور المجرد للمجتمع الكامل، أن أطروحة الحقوق الطبيعية كانت ترمز إلى إخفاق في إدراك أن هذه الحقوق ليست منقوشةً على الأحجار، لكنها قد تتغيَّر بتغيُّر ظروف المجتمع. فقد ذكر أن طبيعة الحريات، والقيود أيضًا، تختلف باختلاف الظروف، «ولا يمكن تثبيتها وفق أية قاعدة مجرَّدة[١٧]، وليس هناك ما هو أكثر حمقًا من مناقشتها وفق هذا المبدأ»[١٨]. فبتغيُّر الظروف، تثور الجدالات المتعلِّقة بما يجب أن يكون حقًّا أو قيدًا ملائمًا يُفرض على السلوك الإنساني. فعلى سبيل المثال، نرى اليوم خلافًا كبيرًا حول قضية الطرق الملائمة في إظهار التعبير الديني في المجال العام. هل يمكن إنكار التعبير عن الدين تمامًا، أم ينبغي السماح ببعض أبعاده بطرائق تتسق مع احترام الرؤى الدينية المختلفة؟ فحينما توجد خلافاتٌ حول ما يمثِّل الأفضل في أمور من هذا النوع، لا يمكن الاعتماد على مبدأ مجرَّد لإقرار الوضع الأفضل. وهذا يعني: أنه بدلًا من جعل مبدأ مجرَّد أساسًا للحكم، كالحقِّ في فصل الدين عن الدولة مثلًا، ينبغي أن نسأل أنفسنا عند تحديد مكانة التعبير الديني في المجالات العامة، عن الآثار الكلية المتوقَّعة من تغيير تلك الممارسات القائمة. فإن قررنا أن السماح بمساحةٍ أكبر للتعبير

---

(١٦) Ibid.

(١٧) اتهم بيرك في كتابه تأملات في الثورة الفرنسية، الذي يستند إليه الكاتب هنا، هذه الثورة بأنها ثمرة عقل الفلاسفة المجرَّد، الذي لا يمكنه أن يولد سوى الفوضى والعنف. فعندما يتخذ الوطنيون الفرنسيون من إقامة الحرية والمساواة الشاملة هدفًا لهم، فإنهم يديرون ظهورهم للطبيعة. ولا ريب أن فكرة الطبيعة التي يستند إليها بيرك تفتقر إلى الوضوح: فهو يدخل فيها اعتبارات لاهوتية ـ متوقفة على الربوبية المبهمة ـ كما يدخل فيها مراجع ذرائعية ـ معرفة البشر بالطبيعة وفقًا لاختبارهم. لكننا بكل وضوح نشعر بأن هناك واقعًا لا يتوقف علينا، ولا يمكننا الإلمام به إلا استنادًا إلى التراث الذي صنعه الأجداد ببطء، وإلى تجاربنا الخاصَّة، وهو يقود إلى رفض المشاريع الصادرة بقرارات، والمراهنة على ميتافيزيقا الإنسانية بوصفها مشاريعَ خرقاء وخطيرة. انظر: **تاريخ الأفكار السياسية**، فرانسوا شاتيل، ترجمة: خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربي، ١٩٨٤م. [المترجم]

(١٨) Ibid., p. 151.

الديني في النُّظم الحكومية، كلصق الوصايا العشر في جميع المباني الحكومية، سيحمي من الفساد من خلال تمكين المواطنين من إخضاع قادتهم لمعايير مهمَّة، يمكن للمجتمع حينئذٍ تأييد هذه الممارسة، حتى إذا كان هذا يعني تعرض مبدأ الفصل بين الدين والدولة لانتهاكٍ بشكلٍ أو بآخر. وقد يُنظر إلى فائدة خلق ثقافة تضع قيودًا على فساد الموظفين العموميين، بوصفها فائدةً تتفوق على جميع الاعتراضات الأخرى.

هكذا يمكن القول إن السبب في تصنيف مقاربة بيرك على أنها محافِظة، هو أن نقطة بدايته في التفكير في قضايا من قبيل الممارسات الدينية، تتمثَّل في السؤال عن الآثار التي ستقع على المجتمع من جراء تغيير ما هو واقع من ممارسات. فإذا حسبنا أن الأثر سيكون في صالح الناس، يمكننا تغيير ما هو قائم من ممارسات. لكن فيما يخصُّ مناقشة التغيرات التي تطرأ على المجتمع، إذا انطلقنا من صورة مجرَّدة لمجتمع مثاليٍّ، فإننا بذلك نسعى إلى مجتمع يمكن أن يجسِّد أحد المُثل. وفي هذه الحالة لا نسأل أو نبالي ما إذا كانت التغيرات المرغوب إدخالها على طرق الحياة القائمة ستسبِّب للناس أضرارًا بالغة أم لا.

إذن، كان بيرك ليرفض رؤية المجتمع المدني العقلانية، التي تكرَّرت في فكر كثيرٍ من الليبراليين الذين ناقشنا آراءهم سابقًا في هذا الكتاب. إذ غالبًا ما تنطلق الرؤى الليبرالية من افتراضاتٍ أساسية حول الحياة السياسية، تشبه ما استعرضناه عند هوبز أو لوك في حالة الطبيعة، أو في توقعات هيغل ومفاهيمه للمجتمع المدني، أو مفهوم رولز عن الوضع الأصلي. فمن خلال تلك الفروض، تُرسم رؤية مثالية عن السياسة والمجتمع. لكن هذه المقاربة تُخطئ في إصابة الهدف تمامًا؛ لأنها أخفقت في الاهتمام بأن العصف بالممارسات القائمة قد يضرُّ بقدرة المجتمع المدني على تأمين الحاجات الأساسية. ومن الضروري دائمًا أن نفهم بوضوحٍ ما سمَّاه جيرمي والدرون ـ نقلًا عن بيرك ـ «الحكمة الغامضة *mysterious wisdom*» التي أرست دعائم المجتمع وفسرته[١٩]. إنها الحكمة التي تهملها المقاربات العقلانية، في حين أنه يجب على الأفراد فهمها والعمل بها، إذا كنَّا نبغي المحافظة على مجتمعٍ يمكنه صيانة الحرية الإنسانية.

(١٩) Waldron, *Nonsense on Stilts*, p. 91.

بناءً على رؤية بيرك لأسس المجتمع المدني ومنها مكانة الحقوق، يصبح السؤال الأخير متعلقًا بالدور الذي ستلعبه الحكومة في المجتمع المدني لديه. فهو كما يقول بروس فروهنن *Frohnen*، يرى «أن الحكومة تعمل قليلًا للغاية... وتتصرف وفق قواعد نفعيَّة»[20]. إذ يجب على الحكومة الإعلاء من شأن المساواة والمنفعة. والمساواة هنا تعني أن الحكومة عليها معاملة الأفراد بشكل متساوٍ فيما يخص القانون. أما فيما يخص إعلاءها من شأن المنفعة، فيجب على الحكومة ضمان عمل القوانين في صالح جميع المواطنين، ومن ثمَّ تؤمِّن حاجاتهم الأساسية[21]. لكن في خضمِّ هذه العملية، يجب على الحكومة التحرك بخطى حثيثة وحذرة، رافضة في ذلك أن تجعل من رؤيةٍ مجرَّدة وكاملة للمجتمع أساسًا لتصرفها. كما أنه لا يجب أن تكون هي القوة الاجتماعية الأساسية في نشر الفضيلة. فمصدر الإرشاد الحقيقي إلى الفضيلة هو تقاليد المجتمع وعاداته، التي يجب على الحكومة حمايتها ممَّن يحاولون تقويضها كالملحدين، ويضيف إليهم فروهنن: «من لا يعترفون بالحاجة إلى الحفاظ على التقاليد والأخلاق والتحيزات القائمة وسيادتها»[22].

أ ـ الأرستقراطية الطبيعية:

إن المجتمع القائم على التقاليد ـ كما أشرنا سلفًا ـ هو مجتمعٌ نجح لردح من الزمن في ممارسة أفضل الطرق في تلبية الحاجات الأساسية والحفاظ عليها. ويجب على الأفراد احترام ما نتج عن ذلك من تدابير. ومن ثمَّ؛ فالمواطنون عليهم التزاماتٌ مميزة متضمنة في تقاليدهم وأعرافهم. فما طبيعة تلك الالتزامات؟ من الضروري تقبُّل الأفراد حقيقة أن المجتمع مقسمٌ إلى أدوار مختلفة منظمة تنظيمًا تراتبيًا، وأنهم يخدمون المجتمع من خلال هذه الأدوار التي يجدون أنفسهم فيها. ويرى فروهنن هنا أن هناك ـ حسب بيرك ـ «سلسلة عظمى للوجود *Great Chain of Being*» لكل شخص فيها مكان معيَّن في التنظيم العام للمجتمع. والبعض بما لديهم من مواهب وفضيلة

---

(٢٠) Frohnen, *Virtue and the Promise of conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, p. 60.

(٢١) Ibid., p. 60.

(٢٢) Ibid., pp. 60,61.

رفيعة فائقة يمكنهم الإسهام بدرجةٍ أعظم من غيرهم في الحياة العامة، ومنها البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية[٢٣]. في هذا الإطار، يقبل بيرك بوجود أرستقراطية وراثية، قائلًا: «إن نوعًا من التفوق المنظم اللائق والأفضلية... تُكتسب عند الميلاد، أمرٌ غير مصطنع ولا ظالم ولا تعوزه الحصافة»[٢٤].

لكنه في الوقت نفسه، قد سلَّم بوجود «أرستقراطية طبيعية»، قائلًا: «ويلٌ لأمَّة تنبذ - بجنونٍ وإثم - عمل المواهب والفضائل، سواء مدنية أو عسكرية أو دينية، تلك المواهب التي وُهِبت لشرف المجتمع وخدمته»[٢٥]. هكذا كان بيرك يتوقَّع أن تُقلَّد المناصب على أساس المواهب. فتلبية حاجات المجتمع المختلفة يمكن أن تتمَّ على أحسن حالٍ إذا أُتيحت الفرصة لمن هم أكثر قدرةً على تولِّي هذا الأمر. وفي هذه الحالة، لا يجب للخلفية الطبقية الوراثية أن تقف في سبيل تطوُّر أرستقراطية طبيعية. ففي ردِّه على أحد المنتقدين، يقول بيرك في كتابه **تأملات في الثورة الفرنسية**: «هل تتخيَّل أنني أتمنَّى قصر القوة والسلطة والتميُّز على الحَسَبِ والنَّسَبِ والألقاب؟ كلَّا يا سيدي. لا مؤهلات للحكم إلا الفضيلة والحكمة، الفعلية أو المفترضة. فبمجرَّد وجودهما بالفعل، يكون لهما - في أية دولةٍ أو ظرفٍ أو مهنةٍ أو حِرفةٍ - جواز مرور سماوي للمكانة والشرف الإنساني»[٢٦].

إذن في دعمه الأرستقراطية الطبيعية، دافع بيرك عن مجتمع يستند إلى نخبة مؤهلَة، باعتبار ذلك أفضل طريقة للحفاظ على الاستقرار والعدالة العامة للمجتمع. فكيف ستُنتقى إذن تلك النخبة الطبيعية لأغراض إدارة الحكومة؟ ستكون الانتخابات بمنزلة أساس مقبول لتحديد الأرستقراطية الطبيعية[٢٧]. فمفهوم بيرك فيما يخص التمثيل النيابي - مثلما تقول هانا بيتكن *Hanna Pitkin* - يفترض وجود «أرستقراطية ذات فضيلة وحكمة، منتخبة لتحكم لصالح الأمَّة بكاملها»[٢٨].

---

(٢٣) Ibid., pp. 73, 71.

(٢٤) Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 141.

(٢٥) Ibid., p. 139.

(٢٦) Ibid., p. 139.

(٢٧) Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, (Berkley: University of California Press, 1967), p. 171.

(٢٨) Ibid., p. 172.

ب ـ دور الفضيلة: أهمية الاعتدال:

فيما يتعلّق بمن كان مؤهلًا لأن يكون ضمن النخبة، على الأقل فيما يخص البرلمان، كان من الواضح أن المِلكية لها الاعتبار الرئيس. فقد هاجم بيرك الجمعية الوطنية الفرنسية؛ لأنها كان تخلو بالفعل من ذوي الأملاك(٢٩). وأفرد بيرك النقد للمحامين ممَّن كانت مشاكستهم تشجِّع اللامبالاة تجاه التقاليد التي كانت تحمي الملكيَّة الخاصَّة. وفي الإشارة للمحامين سأل بيرك: «هل كان من الممكن توقُّع أن المحامين سيهتمون باستقرار الملكية، في حين أن وجودهم كان معتمدًا دائمًا على ما ينتاب الملكية من شكوكٍ وغموضٍ وانعدام أمان؟»(٣٠).

لا شكَّ أن سببًا رئيسًا من أسباب دعم بيرك لذوي الأملاك أنه رآهم قادرين على ممارسة فضيلة الاعتدال. فتعلُّم اجتناب المغالاة أو التطرف في نظرتنا وأفعالنا في مجرى تتبعنا لأهداف حياتنا، أو الاهتمام بالقضايا العامة، يمثِّل فضيلةً مدنيةً في غاية الأهمية. فعندما تمثِّل المواقف المتطرفة نظامَ الحياة اليومي، يصبح النسيج الاجتماعي متوترًا بشدَّة، بما يهدِّد التقاليد والأعراف الراسخة. ومن ثَمَّ، يجب أن يكون المجلس التشريعي ساحةً للقادرين على إظهار ما سمَّاه بيرك «السلوك المعتدل الرزين». والطريقة الأفضل لتحقيق هذا الشرط أن تكون الهيئة التشريعية في المجتمع مؤلَّفةً ممَّن يمتلكون السمات التالية: أصحاب أملاك، حاصلين على تعليم جيد، ويتحلون «بتلك العادات التي توسِّع وتحرِّر من فهمهم»(٣١). كان بيرك ينظر إذن إلى أفراد من ذوي الأملاك، لكنهم من الخاضعين لتلك القيود التي يساعد التعليم الجيد والرؤية الأوسع للحوادث في تأمينها. فمن تعلَّم هكذا فقد تدرَّب على الصفات الرئيسة للسلوك الصالح، ولا سيما تعرضهم للعلم والفن؛ فهم بذلك قادرون على امتلاك رؤية متسعة لمدى واسعٍ من القضايا التي يواجهها المجتمع، ومدربون على أن يكونوا نجباء محترِمين لمعايير العدالة، كما تعلموا أيضًا كيفية التوفيق بين طرق الإنسان وطرق الله(٣٢).

---

(٢٩) Waldron, *Nonsense on Stilts*, pp. 88-89.

(٣٠) Burke, *Reflection on the Revolution in France*, p. 131, also, pp. 130. Also, see Waldron, *Nonsense on Stilts*, p. 89.

(٣١) Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 129.

(٣٢) Burke cited in Frank O' Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, p. 121.

وبغرض الحفاظ على الفضيلة المدنية للاعتدال، نادى بيرك بضرورة وجود بيئة سياسية مؤلَّفة من مصالح مختلفة، يمكن لكلٍّ منها ضبط الأخرى وموازنتها. ففي المجتمع الذي لا تملك فيه طبقة واحدة كلَّ السلطة؛ بل تدرك كلُّ طبقة ضرورة التشارك في السلطة، سيكون الناس قادرين على إجراء التسويات، متجنِّبين بذلك الأشكال المتطرِّفة من التفكير. إذن، يُعَدُّ هذا الوضع أساسَ جعلِ «التشاور ضرورةً لا خيارًا». وفائدة هذه المقاربة أن القرارات التي تُتَّخذ عبر التشاور والتسوية القائمة على المبادئ، تضمن وجود سياساتٍ ومناهج معتدلة. إنها رؤيةٌ للسياسة يمكن أن تمنع «الشر المؤلم للإصلاح الصارم الفظِّ غير المشروط، وتبيِّن جميع الأفعال المنفلتة للسلطة المتعسِّفة قليلها وكثيرها»[٣٣].

ج ـ الانتماءات المحلية والدين:

على الأرستقراطيين الطبيعيين أن يقوموا بمهامهم المرتبطة بالخدمات العامة على أكمل وجه، تمامًا مثلما يجب على الشخص ذي المواهب الأخرى أن يقوم بواجباته المختلفة المتعلِّقة بدوره في الحياة على أكمل وجه. والناس في سبيلهم لذلك يظهرون التزامًا بحياةٍ من الفضيلة المدنية. ويُعَدُّ الحفاظ على هذا التوجُّه مسألةً أساسيةً للتنظيم الصالح للمجتمع. يدعم بيرك هذا الهدف بطرحه أن حبَّ الفضيلة ينمو من خلال الانتماءات المحلية المرتبطة بالأسرة والجيرة والمعتقدات المشتركة ومنها الدين. إذ يرى بيرك أن الوجدان الذي ينشأ بين الأشخاص والأقرب إليهم من الناس وأنماط الحياة، يصبح أساسًا لالتزامٍ متواصلٍ ومستمرٍّ لتدعيم معايير الحياة المدنية[٣٤]. لكن كيف يقع ذلك؟

عندما ننظر إلى المجتمع من منظور انتماءاتنا المحلية، كالأسرة، لن يمثِّل المجتمع لنا عالمًا واسعًا بعيدًا عن شخصنا، يشعر تجاهه كل فردٍ بالاغتراب والبُعْد؛ بل سيصبح ممثلًا لإطارٍ من الودِّ والبهجة: فهو الحي الذي نشأنا به، والأصدقاء الذين نقضي معهم حياتنا، والمؤسسات الدينية التي تمنحنا

(٣٣) Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 122.

(٣٤) Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, p. 84; also p. 85.

السلوان، وهو أيضًا الحكومة المحلية التي نتفاعل معها بصورة يومية. وبالنظر إلى المجتمع على هذا النحو، تنمو لدى الناس مشاعرُ وجدانية تجاه تلك المسؤوليات المدنية التي تحفظ طريقة الحياة في هذا المجتمع وتقاليد الحياة العامة التي يحبها الجميع. فبدلًا من مجتمعٍ يتألَّف من مصالح متصارعة في حالة حربٍ دائمة، يصبح لدينا مجتمعٌ موحَّد يقوم على انتماءاتٍ مشتركة.

وللدين أهمية خاصَّة فيما يتعلَّق بالحفاظ على احترام الفضيلة المدنية والمجتمع؛ فالإنسان بطبيعته «حيوان متدين». ومن ثَمَّ، لا يُعَدُّ الإلحاد منافيًا للعقل فحسب؛ بل لغرائز الناس الأساسية أيضًا. لذا «لا يمكنه الانتشار لفترة طويلة»[٣٥]. فحقيقة الأمر أن الدين «أساس المجتمع المدني، ومصدر كل خير وراحة»[٣٦]. ولم يكن بيرك يملك سوى الاستهجان أو النفور من الثوار الفرنسيين الذين خربوا الحياة الدينية، بهجومهم على الكنيسة الكاثوليكية، وتهديدهم ممتلكاتها. والأفراد في حاجةٍ إلى فهم علاقتهم بالإلهي، ومن ثَمَّ يتعيَّن على جميع المؤسسات الاجتماعية دعم «الروابط العقلية والطبيعية التي تصل الإدراك والوجدان الإنساني بالإلهي»[٣٧]. فالدين أساسُ أي مجتمع مدنيّ؛ لأنه يعلِّمنا أن كلَّ خيرٍ يأتي من الله، وفي ذلك الفضيلة والأخلاق الصالحة؛ بل والدولة نفسها. وذكر بيرك في هذا أن الناس «يدركون أن الله قد وهبنا طبيعتنا لتكتمل بفضيلتنا، وشاء أيضًا أن يحقِّق الوسائل الضرورية لهذا الكمال؛ لذلك أراد الدولة»[٣٨].

إذن، فأعداء المجتمع المدني ـ حسب بيرك ـ هم من يدمرون تقاليد المدنية والدين العظيمة باسم المساواة. وهو ما آمن بأن المنادين بالثورة الفرنسية كانوا يفعلونه. وفي إزهاق روح تقاليد النظام الصالح، ستضيع في أثناء ذلك شروطُ تأمين الحقوق التي يقوم عليها مجتمع مدنيٌّ صالح. وسيبيِّن لنا توكفيل ـ كما سنرى لاحقًا ـ إمكانية الحفاظ على التزام بيرك بالفضيلة المدنية في ظلِّ اعتناق المساواة أيضًا. وقبل أن ننتقل إليه، من الضرورى تقديم بعض التعليقات الإضافية حول بيرك.

(٣٥) Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 187.

(٣٦) Ibid., p. 186.

(٣٧) Ibid., p. 189.

(٣٨) Ibid., p. 196.

د ـ الهوية والفضيلة المدنية عند بيرك:

كيف تتشكَّل الهوية الفردية في مجتمع بيرك؟ يرى بيرك أنه لا يمكن تأمين حاجات الإنسان الأساسية إلا من خلال مجتمع يحمي حقوق كل فرد، ويحافظ على الفضائل المدنية المرتبطة بالحصول على هذه الحقوق. وهذا يعني: من بين ما يعنيه إدراك أن المجتمع يستند إلى نظام طبيعيٍّ للقدرات، يلعب فيه كل شخص دورًا معينًا. وما يساعد على استمرار الالتزام بإنجاز هذه الأدوار، أن الأفراد ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم أشخاصًا مرتبطين ارتباطًا وثيقًا وحميمًا بالآخرين، المتمثلين ـ على سبيل المثال ـ في الأصدقاء والجيران. كما أن وجود شعور قويٍّ من الالتزام الديني يزيد من تماسك شعور المرء بالمجتمع، وترابطه مع الآخرين ممَّن يشكِّلون جزءًا مكملًا لحياته. وفي وضع كهذا، سيشعر الناس بأنهم جزءٌ من نظام المجتمع الطبيعي، ومن ثمَّ لن يكونوا عرضةً وقتها للتشكيك فيه.

والآن، مع تحلي الناس بهذه القيم وتجسيدهم لها في المجتمع المدني الذي وصفه بيرك، فمن غير المحتمل أن يشكِّك الأفراد في النظام الطبيعي الأخلاقي المتوقَّع منهم جميعًا تقبُّله. ولن تكون هناك تصوراتٌ متصارعة عن المجتمع، كما هو حال مجتمعنا الذي يدافع بعضه عن نظام طبيعيٍّ ضد آخرين، أو يدعم بعض الناس ممارساتٍ دينية يدينها غيرهم. إنه ذلك التنوع المعاصر للرؤى الأخلاقية الذي سبَّب وضع رولز لأطروحته عن وجود كثيرٍ من المفاهيم الأخلاقية المختلفة، التي يرتبط كل منها بهوية ذاتية معينة، ينحتها الأفراد لأنفسهم. وقد رأينا كيف بحث رولز عن خلق طريقة تضمن للأفراد ذوي المفاهيم الأخلاقية المختلفة أن يجدوا طريقةً للعيش في سلام، في ظل احترام متبادلٍ لحقوقهم. إلا أن هذا التعقيد الأخلاقي للحياة الذي تناوله رولز ما كان ليصبح أحد البنود ذات الأهمية الرئيسة في برنامج بيرك. فلو كان محتمًا أن يواجه بيرك قضية التعدُّدية الأخلاقية، ربما كان سيدفع بأن الحقيقة التي تعكسها هذه التعدُّدية على إطلاقها هي أنها تمثِّل انتصارًا للفردانية المدمرة التي يحضُّ عليها التصوُّر الباحث عن الكمال للحكومة والمجتمع.

٣ ـ توكفيل والالتزام بالمساواة:

نشر توكفيل *Tocqueville* المجلدين الأوَّلين من بحثه **الديمقراطية في أمريكا**

Democracy in America عام ١٨٣٥م، ونشر الأخيرين عام ١٨٤٠[٣٩]. كان توكفيل عالمَ اجتماع وسياسيًّا نشطًا في فرنسا[٤٠]. وقدَّم لنا تحليلًا للأعراف الأمريكية، التي سمَّاها «عادات القلب *habits of the heart*» أو الأفكار الرئيسة والآراء التي يعتنقها الأمريكيون، وهذا بالإضافة إلى ما قدَّمه من فهم للأفكار التي تشكِّل النظرة العامة و«العادات العقلية» للأمريكان[٤١]. ولم تكن الحرية عند توكفيل ـ شأنه في ذلك شأن بيرك ـ رخصةً ليعمل المرء ما يحلو له؛ بل هي حق الانخراط في تلك الأنشطة التي تسمح بها وتحثُّ عليها المعتقدات والتقاليد القائمة. وفي الامتثال لمعايير هذا النظام، يُظهر المرء الفضيلة بينما يعزِّز حريته.

إلا أن كلًّا منهما كانت له نظرة مختلفة تمامًا عن النظام القائم الذي يمنح الحرية شكلها وطابعها. إذ كان بيرك يرى النظام الأرستقراطي ـ سواء الطبيعي أو الموروث ـ القوةَ المسيطرة التي تملك تشكيل الأمور في المجتمع. أما توكفيل، فقد رأى أن الحياة الأمريكية أحلَّت التزامًا جديدًا بالفردانية والمساواة[٤٢] محلَّ النظام الأرستقراطي. وقد سعى توكفيل إلى إظهار طبيعة الحرية في إطار مجتمعٍ ملتزم بهذه القيم الجديدة، وليس من

---

(٣٩) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. J. p. Mayer and Max Lerner, (New York: Harper and Row, 1966). See J.p. Mayer's essay in this volume, "Tocqueville's Democracy in America," pp. xi-xii.

(٤٠) Mayer, pp. xiii-xvii.

(٤١) Tocqueville, *Democracy in America*, p. 264.

(٤٢) اكتشف توكفيل الديمقراطية في أمريكا، وربما يكْمُن في ذلك أصل تحليلاته الخارقة والمبدعة، كما يكْمُن أيضًا أصل حدودها. زِدْ على ذلك أن تفسير مؤلفاته يطرح عددًا من الصعوبات المنهجية الطرائفية أوضحها ريمون آرون إيضاحًا كاملاً (مراحل الفكر الاجتماعي، غاليمار، باريس، ١٩٦٧م). ومن ثَمَّ، إذا دمجنا بعض الفصول من كتابه **حول الديمقراطية في أمريكا**، وكتابه **النظام القديم والثورة** الذي حاول فيه تحليل أزمة تاريخية الثورة الفرنسية، أدركنا أنه يشكِّل «نمطًا» للمجتمع الديمقراطي تُستخلص منه الاتجاهات الممكنة في المجتمع المقبل. لكن بما أن السمات البنيوية للمجتمع الديمقراطي، يمكن أن يكون بعضها متصلاً بخواص المجتمع الأمريكي، وبعضها الآخر مستخرجًا من جوهر كل مجتمع ديمقراطي، فإن شكًّا يحوم حول درجة تعميم الإجابات الصادرة عن توكفيل التي تبدو تارةً منتسبة إلى الهوى والميل، وتارةً منتسبة إلى النظام البديل. فعندما يتخيَّر توكفيل بكل وضوح ويقف أمام البديل إمَّا أن يكون المجتمع الديمقراطي استبداديًّا وإمَّا ليبراليًّا، فإن النموذج الأمريكي الَّذي يلهمه يمنعه دون شكٍّ أن يتخيَّل الطريقة الإنمائية الديمقراطية الهشَّة، لكن الأصلية، التي تميز المجتمعات الأوروبية. انظر: «تاريخ الأفكار السياسية»، فرانسوا شاتليه، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٤م. [المترجم]

شكٌّ أنه كان يعتقد في أثناء ذلك أن المجتمع الذي يعلي من شأن الفردانية، يمكنه في الوقت نفسه المحافظة على نظامٍ مدنيٍّ. وهذا يعني: أن في المجتمع الذي توجِّهه الروح الفردانية، يظلُّ هناك إمكانية لوجود التزام بالفضيلة، إذا كان للمصلحة الذاتية ـ كما صوَّرها ـ أن «تُفهم فهمًا أمثل». فالمصلحة الذاتية عندما تُفهم فهمًا أمثل تصبح حالةً يسعى فيها الأفراد لتحقيق حاجاتهم الخاصَّة بطرائق تعلي في الوقت نفسه من قيمة الخير الأعم الذي يتجاوز مصالحهم الخاصَّة. ويقول توكفيل هنا إن «الأمريكيين. . . يستمتعون بتفسير كل فعل تقريبًا في حياتهم على أساس مبدأ الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية»[٤٣].

اعتقد توكفيل أنه كان هناك فرصة جيدة في أمريكا لفهم المصلحة الذاتية في ضوء هذه الشروط تحديدًا، لكن الفرصة كانت سانحةً أيضًا لعدم حدوث ذلك. في الحالة الأخيرة، كان المجتمع المدني سيمهِّد الطريق للاستبداد. فما عساه يكون المجتمع المدني إذن في حالة فهم المصلحة الذاتية فهمًا أمثل؟ وما التهديدات التي يجب على المجتمع الأمريكي مواجهتها بغرض تأمين المجتمع المدني وتجنُّب الاستبداد؟

أ ـ الشغف بالمساواة:

هناك شغف بالمساواة في أمريكا[٤٤]، وهو شغف مألوف في إطار الديمقراطية، يتسم بقوةٍ شديدةٍ تجعله «يتخلَّل كل ركنٍ من قلب الإنسان، ويتمدَّد ليملأ الكل»[٤٥]. والفردانية نهج في الحياة تخلقه الديمقراطية وما تلتزم به من مساواة، وتنمو «كلما أصبحت الظروف أكثر مساواتيةً»[٤٦].

---

(٤٣) Ibid., p. 498.

(٤٤) أمريكا التي زارها توكفيل هي أمريكا جاكسون Jackson (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥م) الذي ترأس الولايات المتحدة عام ١٨٢٩ وعام ١٨٣٧م، وكانت تقوم على ينابيع ديمقراطية، حسب الفهم الجفرسوني: حظر الامتيازات والاحتكارات، رجوع إلى مبادئ إعلان الاستقلال، إبراز المساواة في الحقوق. ففي حين كان هملتون يؤمن بالصراع الأساسي بين المصالح، كان جاكسون يعتقد أن هذه المصالح يمكن أن تتزاوج بانسجام. للمزيد حول طبيعة المجتمع الأمريكي في تلك الحقبة، انظر: فرانسوا شاتليه. [المترجم]

(٤٥) Ibid., p. 475.

(٤٦) Ibid., p. 477.

نقول: تفوق توكفيل على بنيامين كونستانت ومجمل الليبراليين في عصره بطرحه الواقعة =

وتشير الفردانية إلى نهج في الحياة يرى فيه الأفراد أن النهج الأفضل هو «عزل» أنفسهم عن التعدّدية الهائلة داخل المجتمع، عبر وضع أنفسهم في جماعاتٍ صغيرة من الناس كالأسر والأصدقاء. ففي هذا النظام أو الإطار، يترك الفردُ «عن طيب خاطرٍ المجتمعَ الأكبر ليعتني بنفسه»[٤٧]. وتُعَدُّ الفردانية ـ حسب توكفيل ـ اتجاهًا «يحجز منابع الفضائل العامة» وقد يطيح في نهاية الأمر بجميع الفضائل الأخرى؛ إذ تصبح الفردانية هنا أساسًا لصيغة من الأنانية المتمركزة حول الذات. ومن ثمَّ، يُنظر إليها بوصفها تهديدًا لأحد أشكال الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية، أو تهديدًا لنموذج حياة يعتني بالفضيلة المدنية.

وقد رأى توكفيل رغمًا عن ذلك أن هناك إمكانيةً لتجنُّب هذه الحالة المؤسفة. وأن الفردانية يمكن تقييدها، وإخضاعها لمعايير المواطنة الصالحة. وفي صميم أطروحته، نجد رؤيةً تقول إن تجربة المجتمع الأمريكي تتمثَّل في مجتمعٍ يقوم على المساواة، ويعلم جميع الناس فيه تقاليد الفضيلة المدنية. ومحور هذه التجربة هو مكانة الجمعيات الطوعية والحكومات المحلية داخل المجتمع.

ب ـ الجمعيات الطوعية والحكومة المحلية:

إن المفارقة التي تطرحها الديمقراطية وما تساعد على إفرازه من فردانية، أنها تجعل الناسَ أشخاصًا «مستقلين وضِعافًا». «فهم بإمكانهم بالكاد فعل أي شيء لأنفسهم، ولا نجد أحدًا منهم في وضعٍ يسمح له بإجبار زملائه

= الديمقراطية بوصفها واقعةً محتومةً لا رجعة عنها؛ فقد كتب في «الديمقراطية في أمريكا»: «هناك ثورة ديمقراطية عظيمة تحدث بين ظهرانينا، الجميع يرونها، لكن الجميع لا يحكمون عليها بالطريقة نفسها. فالبعض يعتبرها شيئًا جديدًا ويتخذونها حدثًا عارضًا، وهم ما يزالون يأملون في إيقافها، في حين أن آخرين يرونها لا تقاوم؛ لأنها تبدو كأنها الواقعة الأشدُّ تواصلاً، الظاهرة الأقدم والأكثر ديمومةً التي عُرفت في التاريخ». إلا أنه لا مفر من التوضيح على الفور أن توكفيل يرى (وفي هذا تكْمُن أصالته الكاملة) أن هذه الواقعة الديمقراطية تتحدَّد انطلاقًا من مفهوم المساواة التي كتب عنها قائلاً: «إن التطور التدريجي لمساواة الظروف هو بالتالي حدث رحماني، فهو يتمتَّع بمزاياه الأساسية: إنه تطور شمولي، مديد، ينفلت كل يوم من القوة البشرية، وتخدمه كل الأحداث مثلما يخدمه البشر كافة». وفي الولايات المتحدة، يقترن هذا التطور لمساواة الظروف/تكافؤ الفرص بأوليات الحرية السياسية. انظر: فرانسوا شاتليه، مرجع سبق ذكره. [المترجم]

(٤٧) Ibid., p. 477.

على مساعدته»[٤٨]. ففي مقابل المجتمع الأرستقراطي الذي يترابط المتميزون فيه حول هدف طبقيٍّ مشترك، متمثلًا في حماية مكانتهم، نجد الشعب في أمريكا يتميَّز بالضعف؛ لأنهم بحكم تساويهم بعضهم مع بعض يقف كل منهم وحيدًا، دون أدنى التزام بمساعدة الآخر. والطريقة الوحيدة التي يمكن للأفراد أن يحشدوا بها القوة لإنجاز أهدافٍ معيَّنة حددوها بأنفسهم، تتمثَّل في تشكُّلهم داخل جماعات. «فبمجرَّد أن يشعر الأمريكيون بأمر أو تواتيهم فكرة يريدون أن يسبقوا العالم في إخراجها، نجدهم يبحثون بعضهم عن بعض، وفور تلاقيهم يتَّحدون»[٤٩]. إن مشاركة الآخرين تقوم لإنجاز عددٍ متنوِّع من الأغراض. وحسب توكفيل، فإن هناك جمعياتٍ لجميع الأنشطة والمناسبات، «لعقد الحفلات والمحاضرات، وبناء الكنائس، وتوزيع الكتب»، وغير ذلك[٥٠]. فالناس بتجمُّعهم بعضهم مع بعض يحصلون على قوةٍ جماعية لإنجاز ما يسعون إليه من أهداف. ففي المجتمع الديمقراطي، «تحلُّ الجمعيات محلَّ الأشخاص الأقوياء (كما هو الأمر في الأنظمة الأرستقراطية) الذين أطاحت بهم مساواة الأوضاع»[٥١].

وتؤثر الأهداف المتبعة داخل هذه الجماعات في عددٍ أقلَّ من الناس مقارنة بتلك الأنشطة الاجتماعية الواسعة التي قد تؤثر في المجتمع بأسره. إلا أن خبرة المشاركة في جماعاتٍ صغيرة، مثل تلك المنخرطة في الأعمال التجارية، يمكن أن تعلِّم الناس الفضيلةَ اللازمة لتحقيق المصالح التي لا تقتصر على أعضاء الجماعة وحدهم؛ بل تتعداها إلى السعي لتحقيق مصالح آخرين كثيرين داخل المجتمع، بمن فيهم من هم خارج الجماعة. «وبقدر ما تشيع هذه الاهتمامات التجارية الصغيرة بصورةٍ مشتركة، يكتسب الأشخاص دون جهدٍ مقصود القدرة على تتبُّع أهدافٍ مشتركة أكبر. ومن ثمَّ، تمهِّد هذه الجماعات المدنية السبيلَ لنشأة جماعاتٍ سياسية»[٥٢].

تتشكَّل جماعات المجتمع المدني من أناسٍ مختلفي الرؤى الاجتماعية،

---

(٤٨) Ibid., p. 486; also, p. 648.

(٤٩) Ibid., p. 488.

(٥٠) Ibid., p. 485.

(٥١) Ibid., p. 488.

(٥٢) Ibid., p. 492.

يحملون قيمًا مختلفة. ومن ثمَّ، يتعلَّم الناس في هذه الجماعات العمل مع الآخرين من ذوي المشارب المختلفة من أجل تحقيق غاياتٍ وأغراضٍ مشتركة. ولتحقيق هذا، يجب عليهم تعلُّم فن الاتصال عبر الاختلافات الكثيرة التي تشكِّل المجتمع. وعند انخراط الناس في هذا النشاط، يعلم كلٌّ منهم حاجات الآخرين، ويصبح أكثر قدرةً على خلق مساحة للمختلفين عنه. وفي هذا السياق، يتعلَّم الناس ممارسة فن الأخذ والعطاء مع الآخرين، ومن واقع هذه الخبرة يدركون أنه في بعض الأحيان يجب أن يُخضعوا مصالحهم لحاجات الكل، من أجل تحقيق أهدافٍ مشتركة. ونتيجةً لذلك، يتعلَّمون أهمية التفكير في ضوء المصالح الكثيرة التي تشكِّل المجتمع، وأن استيعابها ضروريٌّ للوصول إلى تعريفٍ للصالح العام. وهذا هو جوهر الفضيلة المدنية، أو الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية.

ومن يكتسب هذه المهارات من الأفراد في المجتمع المدني يكون مستعدًا للإفادة منها على نحوٍ جيدٍ في مشاركتهم في الحكومة. فهم يشاركون في الحكومة على مستوياتٍ عدَّة. فقد يكون لهم إسهام مباشر في أمور تتضمَّن قضايا وهمومًا محليَّة على مستوى القرية أو الحكومة المحليَّة. وكلما أصبح مجال الوحدة المحلية وسلطتها أكبر، يضعف وصول الأفراد وتقل فرصتهم في القدرة على إحداث تأثير مباشر في السياسات الحكومية. فعلى المستوى الفيدرالي، قد يكون للأفراد أثر غير مباشر من خلال انتخاب السلطة التشريعية أو التنفيذية. لكنهم بقدرتهم على فهم المصالح المختلفة، يمكنهم تصوُّر السياسة باعتبارها مجالًا واسعًا من الحاجات الواجب مراعاتها في أثناء تحديد الصالح العام. وبهذه الطريقة يدفع الأفراد إلى الأمام مبدأ التفكير في ضوء المفاهيم العامَّة، لا الاقتصار على المفاهيم الخاصَّة. وتُعَدُّ هذه الرؤية العامة تجليًا آخرَ للفهم الأمثل للمصلحة الذاتية.

يمكن القول إذن إن الدروس المستخلصة من المجتمع المدني تساعد في خلق مواطنين مثقفين ونشطاء، يستحثُّ تأثيرُهم الديمقراطية. وبحكم واقع الحرية السياسية، يمكن للجميع تطبيق هذه الدروس، ولا تقتصر على القلَّة الأرستقراطية، كما قال بيرك. والحقيقة أنه عند دخول الناس معترك السياسة، فإنهم يتعلَّمون التحاور مع كثير من المختلفين معهم، ممَّن ربما

ظلوا أغرابًا بالنسبة إليهم دون ذلك(٥٣). وكذلك يجب على الناس في غمار هذه التجربة أن يتعلَّموا إعادة تحديد مصالحهم الخاصَّة لتشمل حاجات الآخرين، وإلا سيدركون أنهم لن يجنوا شيئًا لأنفسهم. وهنا، يعرِّف المرءُ مصلحتَه الذاتية بأنها «نسيانه» لذاته، ليمكنه التفكير في الآخرين(٥٤). لقد استخدم الأمريكيون - حسب توكفيل - الحرية السياسية «لمكافحة الفردانية التي تولدت عن المساواة، ونجحوا في ذلك»(٥٥)؛ لأنهم خلقوا فيما بينهم روابطَ لإنجاز غاياتٍ مشتركة(٥٦). إن خبرة المجتمع المدني تجهز الأفراد لمزاولة مصالحهم الخاصَّة، لكن بطرقٍ تهتمُّ دائمًا بحاجات الآخرين. ومن ثمَّ، تظل السياسة ديمقراطيةً مع حماية حرية المواطنين السياسية.

وكما أشرنا، فإن بيئة الحكم المحلي تمثِّل إطارًا سياسيًا على درجة كبيرة من الأهمية تترعرع فيه هذه الخبرة؛ لأنه نظرًا لعدم وجود هيئة إدارية مركزية على المجتمع كله، لا بدَّ للمدن والأقاليم أن تُدار بواسطة حكوماتٍ محليَّة، تمثِّل هذه الحكومات المحليَّة الوسيلة التي يُظهر الناس من خلالها قوة المبادرة، وذلك في بنائهم المدارس والكنائس والطرق، التي تعكس حاجات المناطق المحليَّة. وفي هذا السياق، يلتزم الناس التزامًا صارمًا بفكرة ضرورة عدم الاعتماد على رعاية الحكومة الوطنية، وهو التوجُّه الذي بفضله يحمون حريتهم(٥٧). كما أن تجربة انخراط المواطن في الحكم المحليِّ، تساعد في استمرار احترامه لأمَّتِه كلِّها. فبالنسبة إلى توكفيل، فإن فهمَ حاجات المجتمع كله مجدولٌ في نسيج حياة الحكم المحليِّ. فالمرء يراعي وطنه قدر مراعاته لأسرته(٥٨).

ومن شأن خبراتٍ كتلك التي ذكرناها في هذه الجزئية أن تساعد في تحقُّق فكرة توكفيل عن «الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية». وهنا لا بدَّ من توضيح أن هذه الفكرة «لا تدفع نحو تضحياتٍ عظيمة، لكنها تحثُّ على

(٥٣) Ibid., p. 482.
(٥٤) Ibid., p. 482.
(٥٥) Ibid., p. 482.
(٥٦) Ibid., p. 482.
(٥٧) Ibid., pp. 83-85.
(٥٨) Ibid., p. 85.

بعض التحديات الصغيرة كل يوم»[٥٩]. فعندما تُفهم المصلحة الذاتية فهمًا أمثل، ترتبط بـ«مواطنين منظمين، يتمتَّعون بالمرونة، والاعتدال، والحذر، وضبط النفس»[٦٠]. فعادات الفضيلة المدنية هذه إنما تسهم في تمكين الناس من أن يصيروا مواطنين صالحين، يضعون حاجات المجتمع الأكبر علاماتٍ مرجعية مهمَّة في حياتهم اليومية. إذ يمكنهم عبر هذه العادات أن يصيروا مواطنين ينظرون إلى القضايا العامة الكبيرة من زاوية استعدادهم لوضع حاجات الآخرين في اعتبارهم، وفيها حاجات المجتمع عمومًا، لا من زاوية رغبتهم أحادية البُعْد في تحقيق غاياتهم الشخصية فحسب.

ج ـ المادية والدين:

تعضِّد الحياة الدينية من فكرة الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية. ولنفهم أهمية الدين في هذا الأمر، لا بدَّ من أن نناقش أولًا أحد أهم آثار المساواة عند توكفيل، ألَا وهي المادية. إذ إن المساواة تختزل جميع الناس إلى قاسم مشتركٍ من الإيمان، تمامًا مثلما تختزلهم إلى المكانة الاجتماعية نفسها. ففي المجتمعات الديمقراطية، «الجميع متماثلون، ويفعلون الأشياء نفسها تقريبًا»[٦١]. فالقول إن الجميع متساوون؛ يعني: أن الجميع يؤمنون إلى حدٍّ كبير بالمعتقدات نفسها فيما يخص الأمور المهمَّة في الحياة، وأن الجميع ملتزمون بالسعي نحو أي شيء يعتقدون جميعهم أنه على درجة ما من الأهمية. إذن، ما الشيء الذي يتمنَّى الجميع السعي نحوه؟ في أمريكا، الخير هو جني الأشياء المادية التي تعطي لذَّةً مباشرة وسعادة لمن يملكها. «فالأمريكيون يتشبثون بالأشياء في هذا العالم، كما لو كانوا متأكدين من أن الموت لن يدركهم أبدًا. لكنك تجدهم في عجلةٍ من أمرهم لانتزاع أي شيء يطالونه، كما لو كانوا يتوقعون أنهم سيقضون قبل الاستمتاع به»[٦٢]. وهنا، تصبح خبرة حياة السوق التي يسعى فيها كل فرد لإدراك رغباته المادية، بمنزلة البؤرة الرئيسة لاهتمام توكفيل كما كانت عند غيره ممَّن استعرضنا إسهاماتهم مثل جون ستيوارت مل. فيقول توكفيل إن الناس في الأوساط

(٥٩) Ibid., p. 499.

(٦٠) Ibid., p. 499.

(٦١) Ibid., p. 590.

(٦٢) Ibid., p. 508.

الديمقراطية التي تحكمها روح المساواة وحياة السوق، لهم رغبات وأهواء مختلفة، لكنها تؤول جميعًا إلى الشيء نفسه: البحث عن الثروة.

لكن في الوقت نفسه يدرك كل امرئ منهم أنه بحكم فروق الذكاء سينتهي الحال بالبعض منهم إلى تحقيق امتيازاتٍ أعظم من غيرهم في ظل وضع السوق. وتثير هذه الحقيقة فهمًا لدى الأفراد بأن المجتمع لن يحقِّق مطلقًا «ما يتوقون إليه من مساواة»؛ تلك المساواة التي يقنع فيها كل فرد بما لديه، ولا يملك أحد في ظلِّها من الميزات ما يزيد ظلمًا عن الآخرين. وبناءً على هذا الفهم، يساور كل فرد القلق من أن يمتلك الآخر ميزةً تفوق ما لديه في السعي وراء الثروة. وعلى أية حال، لا يجب في عهد المساواة أن يكون هناك من يملك من الميزات ما يفوق الآخر، لكن المساواة في الظروف ـ بما في ذلك الذكاء ـ لا تتحقَّق تمامًا. وبمعرفة الجميع لهذا الأمر، نراهم يعيشون في قلقٍ مستمرٍّ من أن ينجح الآخرون فيما قد يفشلون فيه. وهذا هو بعينه السبب في ما نجده من «سوداوية غريبة» في المجتمعات الديمقراطية، ومنها بالطبع المجتمع الأمريكي(٦٣).

إلا أن متطلبات الحياة الجماعية تحتِّم على الأفراد تعلُّم الاعتدال في سعيهم وراء اللذَّة المادية الفورية. فهم في واقع الأمر يجب أن يمارسوا درجةً من ضبط النفس تمكِّنهم من إرجاء بحثهم عن اللذَّة الفورية، من أجل تحقيق أهداف بعيدة المدى. إذ يجب أن يكون الشخص قادرًا على عدم الاستسلام لتلك «الدَّفعة الأولى لأهوائه»، بما يمكنه حينئذٍ من «التضحية باللذَّة أو التمتُّع اللحظي دون عناء، من أجل مصالح باقية وممتدَّة لحياته ككل»(٦٤). لكن عندما يحظى الرخاء المادي بمكانة بارزة لدى الأفراد، يصعب تحقيق ضبط النفس هذا. وهنا يأتي الدين ليساعد على مجابهة الآثار السلبية للمادية، بما يمنحه من رؤيةٍ أوسع وأرحب للحياة. فالتجربة الدينية تحثُّ الناس على التركيز على حياةٍ تتجاوز هذه التي نعيشها. وفي سياق الآخرة، تتدنَّى أهمية السعي وراء الأشياء المادية(٦٥). ومن ثمَّ، إن لم يكن لدى الأفراد مفهومٌ عن مستقبلٍ يتجاوز اللحظة الراهنة سيسقطون بسهولة في

---

(٦٣) Ibid., pp. 510, 590.

(٦٤) Ibid., p. 501.

(٦٥) Ibid., 519.

براثن نمطٍ من السلوك يهدفون فيه بصورة رئيسة إلى «الإشباع الفورى لأقل رغباتهم. وسيبدو أنه بمجرَّد قنوطهم من العيش الأبدي، ستجدهم ينزعون نحو التصرف كما لو كان اليوم آخر أيامهم»[٦٦].

وبناءً على مطلب المساواة والتعزيز المادي للذات، يصبح الضغط شديدًا في سبيل قصر العيش على اليوم الذي نعيشه. والواقع أن هذه النظرة قد تقلِّص حتى من قدرة الدين على إضفاء شعور بالمستقبل في أذهان الناس. فيقول توكفيل إن الاهتمام بالمستقبل أصبح شيئًا «لم يعد بمقدور الدين ولا الظروف الاجتماعية أن تبثَّه في النفوس»[٦٧]. وكان توكفيل يأمل في أن تعيد الحكومة غرسَ الاهتمام بالمستقبل في نفوس الناس، ومن ثمَّ يمكنهم ـ مع اتساع أفقهم ـ أن يفلتوا من الارتباط الشديد بالتعزيز المادي للذات. فقد آمن بأن الحكومات إذا نجحت في ذلك، سيعود الناس إلى الإيمان الديني، مما سيساعد في استعادة أهمية القيم الأخلاقية، والاهتمام المدني[٦٨].

د ـ مهددات المجتمع المدني:

على الرغم من كل ذلك، كان في المجتمع الأمريكي ـ أيام توكفيل ـ قوىً تعمل على قدم وساقٍ على التهديد بتدمير شعور الالتزام بفضيلة دعم الصالح العام. في تلك الحالة، لم يكن لتجربة الجمعيات الطوعية ولا الدين أن يضمنا وجود مجتمعٍ قائم على الفضيلة المدنية. ترى ما الأسباب التي قدَّمها توكفيل لتسويغ مخاوفه تلك؟ هناك سببان رئيسان: الأول ذو صلة باحتمال إهدار المواطنين حريتهم السياسية، والثاني مرتبط بإخفاق أمريكا في الوفاء بالتزامها نحو المساواة بين **جميع** مواطنيها. وسنناقش في الفقرتين التاليتين تهديدات المساواة، ثم نتبع ذلك بمناقشة السبب الذي جعل توكفيل يشير إلى أن الأفراد قد يصبحون على استعدادٍ للتنازل عن حريتهم السياسية.

في ذلك الوقت، كان الأمريكان الأفارقة ـ بحكم العبودية ـ غير متاحٍ لهم أن يصيروا جزءًا من الحياة الطبيعية للمجتمع المسيطر عليه من البِيض.

---

(٦٦) Ibid., p. 519.

(٦٧) Ibid., p. 521.

(٦٨) Ibid., 521.

فلم يكن أيُّ أمريكي أفريقي يملك حتى جسمه نفسه، ولم يكن في إمكانه بيع قوة عمله دون أن يُجرَّم من المجتمع[٦٩]. كانت هذه الممارسات على النقيض مباشرةً من التقاليد السائدة في المجتمع، التي شدَّدت على المساواة. ورأى توكفيل في معاملة السود سببًا لنشوب «ثورة عظيمة»[٧٠]. ففي مجتمع تمثِّل فيه المساواة المعيار، لا بدَّ أن تهيئ التفرقة لانتفاض الأمريكان السود فيحرزوا لأنفسهم ما يملكه البيض.

وكان النمط الآخر من أنماط الحياة الضارة والمناقض للمساواة هو حركة التصنيع[٧١]. إذ إن بيئة العمل التي وصفها توكفيل وضعت طبقة الملَّاك أو أرباب العمل في مجابهة الطبقة العاملة. ومن ثَمَّ، خلقت «أرستقراطية جديدة» عولت رأسًا على تنظيم عمل الآخرين لتعزيز ثروة طبقة الملَّاك. ويدفع توكفيل هنا بأن فرص النجاح في مجال الإنتاج تزايدت، بسبب أن الحاجة لاقتناء المنتجات المصنعة صارت أكثر انتشارًا بعد أن أصبحت الظروف في المجتمع أكثر تكافؤًا. فكلٌّ فردٍ متساوٍ مع الآخر له الحقُّ في امتلاك ما يمتلكه غيره. ولتحقيق هذا، لا بدَّ من إنتاج السلع بتكلفة أرخص كثيرًا، بما يمكِّن الجميع من تملكها. لكن كفاءة الإنتاج لا يمكن تحقيقها دون أن تجد الأرستقراطية التصنيعية الجديدة طرقًا لاستغلال عمل العمالة على نحوٍ أمثل. وفي سبيل هذا، أدخلت طبقة الملَّاك تقسيمَ العمل إلى المجتمع، وكان على العمَّال ممَّن يريدون كسب عيشهم أن يلتحقوا بالمصنع، وينتجوا السلع وفقًا لنماذج العمل التي أقرتها آلية العمل الجديدة الأكثر كفاءة. ومن ثَمَّ، فإن العامل الذي كان قبل إرساء هذا النظام الصناعي حِرَفيًا ماهرًا، اضطُر الآن إلى التنازل عن حرفته ليصير عاملًا في المصنع. فلم يعد لدى العامل خيارٌ سوى بيع قوة عمله إلى طبقة الملَّاك، مثلما أشار ماركس؛ فتستخدم هذه الطبقةُ هذا العملَ لتعزيز وضعها وثروتها بتكلفةٍ باهظةٍ على حساب الطبقة العاملة. وقد أصبح العامل غير قادر بعد ذلك على تنمية مهاراته باعتباره حرفيًا، وأصبح منتميًا كليةً لعملية الإنتاج الصناعى التي تمتلكها الأرستقراطية الجديدة. فزاد التفاوت بين الملَّاك والعمَّال. وفي هذا

(٦٩) Ibid., pp. 292-94.

(٧٠) Ibid., p. 614.

(٧١) Ibid., pp. 528-29.

السياق، وكما كان الأمر في مشكلة العبودية، يستعصي فهم كيف يمكن الحفاظ على فضيلة الالتزام بالصالح العام في ظل هذه العداوة التي ستنفجر غالبًا.

أما التهديد الأخير للفضيلة المدنية، فقد تمثَّل في فقدان الحرية السياسية. فكما أشرنا سالفًا، انتاب توكفيل خوف من أن يؤول الحال مع مرور الزمن إلى أن يطغى السعي وراء المنافع المادية، الذي يمثِّل محورًا أساسيًّا في حياة دولة صناعية جديدة، على الدين وأثره الإيجابي في تأهيل الأفراد وتزويدهم بالفضيلة. وساور توكفيل قلق من أن يتحوَّل المجتمع الأمريكي إلى بيئة من «الأشخاص المتماثلين المتساوين، الملتفين دائمًا حول سعي وراء لذّاتٍ تافهة مبتذلة يُغرِقون فيها أرواحهم»(٧٢). هذه الأنماط من الناس لا تعيش إلا لنفسها فقط، وليس لديهم أدنى همّ بالآخرين، بما في ذلك وطنهم. وبما أنهم فاقدو الاهتمام بالشؤون العامة ولا وقت لديهم لذلك، فإنهم يتطلعون إلى شخصٍ آخر يرعى مصالحهم. هنا يتنازل الأفراد عن حريتهم السياسية تمامًا، فتتحوَّل الدولة إلى كيان أبويٍّ يطلبون رعايته. يقول توكفيل:

> تعمل الدولة ممتنّةً من أجل سعادتهم، لكنها تريد أن تكون في ذلك الفاعل والقاضي الأوحد. فهي توفِّر لهم الأمان، وتتنبَّأ بلوازمهم وتمدهم بها، وتسهِّل من استمتاعهم، وتدير أهمَّ اهتماماتهم، وتدير صناعتهم، وتضع القواعد لتعهداتهم، وتقسِّم إرثهم(٧٣).

في هذا السياق تصبح «ممارسة الاختيار الحر... أقل نفعًا وأندر حدوثًا». والواقع أنه للمحافظة على هذه «الصيغة الأبوية» للحكومة، لا بدَّ أن يخضع الأفراد لمزيدٍ من سيطرة أصحاب السلطة، وفي النهاية يُسلب كل مواطن بمرور الزمن من «الاستخدام الأمثل لملكاته»(٧٤).

يبدو ذلك كما لو كان توكفيل يصف ورطةَ كثيرٍ من الناس في حياتنا المعاصرة، في ظل ما يهاجمه كثير من المحافظين بصفته دولة الرفاه. فطبقًا

---

(٧٢) Ibid., p. 666.
(٧٣) Ibid., p. 667.
(٧٤) Ibid., p. 667.

لهذه الرؤية، يصبح الناس معتمدين على دولة تمارس الحكم في صورة ديكتاتورية عطوفة. فلا حاجة في العالم الحديث لطرق الطغيان القديمة، خصوصًا التعذيب والوحشية؛ للحفاظ على السيطرة. ففي الشكل الجديد من الاستبداد تلجأ الدولة إلى وسائل ألطف في إخضاع المواطنين؛ فالمستبدُّ الذي خافه توكفيل هو الذي يستخدم أشكالًا «ألطف» من تلك التي استخدمتها أنظمة الاستبداد قديمة الطراز؛ فالاستبداد الجديد «سيستذل الإنسان، بدلًا من أن يعذبه»(٧٥).

هـ ـ توكفيل والهوية والفضيلة المدنية:

في مجتمع توكفيل، يضع الفرد نفسه في ظلِّ تقاليد أو عاداتٍ من شأنها الإبقاء على المساواة التي تمثِّل ضرورةً لمحافظة الناس على حريتهم وحقوقهم الشخصية. فعلى عكس بيرك، قد يشكِّك الفرد عند توكفيل في الأشكال الطبيعية للنظام الاجتماعي التي تضع الناس في أدوار مختلفة، وتسمح لنخبة منهم أن تحكم وفقًا لمكانتهم الأسمى في الهرم الاجتماعي. فالمساواة عند توكفيل تظهر في أبهى صورها في الأنظمة التي تتيح للأفراد المشاركة في الأنشطة المستمرة للحياة الجماعية وحياة الحكم المحلي وفي صياغة أهداف كلتيهما. كما يجب على الأفراد ـ في مجتمع توكفيل ـ أن يفصحوا عن فضائل مدنية معينة من قبيل ضبط النفس والاعتدال أساسًا للحفاظ على مناخ ملائم للمشاركة الديمقراطية. ولكن على درجة الأهمية نفسها يكون هؤلاء الأفراد ـ بفضل قدرتهم على صياغة حلول لمشكلات عامة في أطر الحكم المحلي ـ أشخاصًا مستقلين تمامًا لا يتطلعون إلى رعاية الحكومة لهم. علاوة على أن الأفراد في مجتمع توكفيل سيسعون إلى اجتناب الوقوع في إغواءات المادية. وفي سبيل ذلك، وفي سعيهم نحو المنافع المرتبطة بحياةٍ تعلي من متع الذات المادية، سيرتابون من السماح لهذه الأخيرة بالهيمنة على المجتمع؛ لأنه في تلك الحالة سينتهي الأمر بالبعض إلى أن يكون أفضل حالًا من الآخرين. وقتئذ ستحطُّ الدولة بالآخرين إلى درجة التبعية الاجتماعية.

---

(٧٥) Ibid., p. 666.

٤ ـ مدخل: مايكل أوكشوت والمجتمع المدني[٧٦]:

مايكل أوكشوت *Michael Oakeshott* فيلسوفٌ بريطاني محافظ، من فلاسفة القرن العشرين، يهاجم المنظور العقلاني في السياسة؛ لأن النظرة العقلانية في رأيه تحول المعرفة بالعالم إلى مجرَّد نظامٍ من المبادئ والقواعد، أو إلى مجرَّد رؤية تنزع إلى الكمال ناكرة أي اهتمامٍ بالتنوع، دون تقدير «الأثر التراكمي» للخبرة[٧٧]؛ فالخبرة في المنظور العقلاني لا أهمية لها إلا في ملاءمتها لمخطط منهجيٍّ، كالذي قدَّمه هيغل، لتُظهر القصد والغاية الكلية من المخطط، التي تمثلت عند هيغل في الكشف بمرور الوقت عن أهدافٍ أخلاقية ومعنوية في التاريخ. وحتى نفهم السياق الفعلي لحياتنا، يجب حسبما يرى أوكشوت ـ شأنه في ذلك شأن بيرك وتوكفيل ـ أن ننحي جانبًا الخطط العقلانية الخاصَّة بصيغة مثالية للنظام الاجتماعي، ونركِّز بدلًا من ذلك على الطرق «العرفية أو التقليدية» في إتيان الأشياء[٧٨]. بصيغة أخرى، علينا أن نفهم سياق الحياة اليومي الذي يتخذ الناس فيه القرارات، ويأتون الأفعال. وفي هذا المنهج يمكننا أن نفهم بأفضل شكلٍ كيف أن حياتنا «جديرة بمعرفةٍ حقيقية وواقعية ملموسة للمصلحة الدائمة ولاتّجاه حركة المجتمع»[٧٩]. وقد كان شرح السياق الفعلي للحياة ومناقشة رؤيته عن السياسة التي تبزغ في وضعٍ كهذا، هو الهدف من كتاب أوكشوت **عن السلوك الإنساني** *On Human Conduct*.

أ ـ الفاعل الحر عند أوكشوت:

يستند فهم أوكشوت للحضارة الأوروبية إلى مفهومٍ عن الفرد بوصفه «فاعلًا حرًّا» يتميَّز عند أوكشوت بـ«الذكاء»؛ ذكاء يتيحُ للمرء التعرف إلى طبيعة «الوضع» الذي يعيش فيه. لكن ماذا يعني أوكشوت بـ«وضع» المرء؟ إنه يشير إلى أن كلًا منَّا يشارك في وضعٍ تحكمه «إجراءات وممارسات

---

(٧٦) سأشير إلى أوكشوت في عمليه الرئيسين:

Rationalism in Politics and Other Essays, (London: Methuen, 1962) and *On Human Conduct*, (Oxford: Clarendon Press, 1975).

(٧٧) Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, pp. 10-11, 5-7, 1-2.

(٧٨) Ibid., p. 10.

(٧٩) Ibid., p. 22.

أخلاقية متدبرة للعواقب»[٨٠]. والمقصود بالممارسة هو «نمط حياة» خاص يمكن أن ينضمَّ إليه الأفراد في مجرى سعيهم نحو أهدافهم. وبناءً على هذا، تدلُّ الممارسات على قواعد وأعراف ومعايير أو شرائع أساسية يتحتَّم على من ينخرطون في ممارسة معينة أن يتبعوها. وهناك كثير من الأنماط المختلفة من الممارسات، ومن ثمَّ قواعد كثيرة مختلفة تحكمها. وللتمثيل بقليل من هذه الممارسات فحسب، هناك ممارسة التدريس، والطب، والمحاماة، والأبوة، إلى آخر ذلك[٨١]. والشخص الذكي هو من يفهم طبيعة القواعد التي تحكم الممارسة، ويكيف نفسه وفقًا لها. والإخفاق في التعرف إلى القواعد المشتركة للسلوك المستخدم في التنظيم والحد من التفاعلات وكبحها، لا يلام عليه سوى من أخفق. فعلى سبيل المثال، إذا كان للشخص (س) أن يسعى إلى ممارسة التدريس خارج معايير المهنة، سيكون (س) مدرسًا فاشلًا. تتضمَّن هذه إعداد المحاضرات، واحترام وجهة نظر الطلاب، إلخ. فإذا ألقى (س) محاضرة دون إعدادٍ ولم يحترم الطلاب، لن يتمكَّن من السعي نحو اختياره المهني، ولا على الانخراط في الأنشطة العامة التي يشار إليها بالتعليم والتعلُّم.

والشخص يكون فاعلًا حرًّا عندما لا يكون محكومًا بدوافع «بيولوجية أو دوافع أخرى». ففي هذا الوضع الأخير، لا يتمكَّن الشخص من فهم الممارسات الأساسية التي يجب أن يتكيف معها، في مجرى الانخراط في أنشطة من اختياره، كالتدريس أو الأبوة أو غيرهما[٨٢]. ومن ثمَّ، سيبدو الشخص غير الحر - بحكم ما لديه من عواطف خارج السيطرة - غير قادرٍ على فهم الممارسات التي يجب عليه تعلمها، بغرض الانخراط في أنشطة داخل المجتمع يختارها بذاته. والناس أحرار لأنهم أذكياء، قادرون على فهم الممارسات المختلفة للمجتمع، واستخدامها للمشاركة في أنشطة تُعَدُّ هي الأهم لهم. ومن ثمَّ، يصبح السؤال: أي نوعٍ من الأطر الاجتماعية يمكن أن يكون الأفضل لضمان حياة الفاعل الحر؟ وأي نوعٍ من الأطر الاجتماعية تفسد هذه الحياة؟

(٨٠) Oakeshott, *On Human Conduct*, pp. 234-35.

(٨١) Ibid., pp. 55-57.

(٨٢) Ibid., pp. 234-35.

ب ـ المجتمع المدني Civitas والمجتمع الأشمل Universitas:

يقارن أوكشوت بين **الكيويتاس** *civitas*(٨٣) أو المجتمع المدني والمجتمع الأشمل universitas. وهما صيغتان للحياة توجدان في أوروبا الحديثة، تسود بينهما حالة من التوتر. والمؤكَّد هنا أن الكيويتاس/المجتمع المدني يُعَدُّ صيغةً مثلى للمجتمع، لا يمكن على أية حال أن توجد في صيغة مكتملة. ورغم ذلك، هناك نماذج من طرق الحياة أو الممارسات السائدة توحي بإمكانية حدوثها(٨٤). ومثلما أشرنا أعلاه، هناك كثير من الممارسات المختلفة تتعلَّق بعددٍ متنوّع من الأنشطة التي قد يختارها الأفراد، بدايةً من الطب، وتكوين أسرة إلى الشراء، والبيع، إلخ. في المجتمع المدني، تتحدَّد هذه الممارسات في ضوء «قواعد للسلوك» يجب على الأفراد المشاركين معًا في إحدى هذه الممارسات أن يتبعوها. وباتباع قواعد الممارسة يفهم كلُّ طرفٍ في العلاقة التي تحكمها ممارسة معينة، ما يتوقعه من الآخر وكيفية تفسير أفعاله(٨٥). وهنا «نعترف بسلطة شروط معينة في إتيان الأفعال»(٨٦). فعلى سبيل المثال، بحكم ممارسة الشراء والبيع، يكون المشتري على دراية بما يتوقعه من البائع عند التعامل معه، وبالطريقة نفسها يفهم البائع سلوك المشتري في ضوء ممارسة الشراء والبيع. وفي المقابل، نجد المجتمع الأشمل *universitas* عبارة عن صيغة من المجتمع يقرُّ فيه جميع الأعضاء بأهدافٍ مشتركة، يوفِّق كل فردٍ في المجتمع نفسه وفقًا لها. هذا النوع من الارتباط يشير إلى «غرضٍ مشتركٍ محدَّد ما في مجرى تتبع غاية أساسية يقرها الجميع»(٨٧). وفي الامتثال للمعايير المرتبطة بتحقيق الغرض العام، تصبح

---

(٨٣) **كيويتاس** النطق اللاتيني للكلمة Civitas وهي مؤنث تمَّ تشكيله على سيفيس civis «مواطن»، وفقًا لشيشرون خلال نهاية حقبة الجمهورية الرومانية. وكيويتاس هي الجسم الاجتماعي للمواطنين المتحدين بموجب القانون، الذي يجمعهم معًا ويمنحهم مسؤوليات المواطنة وحقوقها في آنٍ واحد. وليست كيويتاس مجرَّد هيئة جماعية لجميع المواطنين، بل هي عقد يربطهم جميعًا؛ لأن كل واحدٍ منهم هو كيويس. وقد أردف المؤلف الكلمة بعبارة المجتمع المدني. لمزيدٍ من التفاصيل، انظر:

Smith, William, 1875, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: John Murray. pp. 2-91-293.

(٨٤) Ibid., p. 108, 180-81, 203.

(٨٥) Ibid., pp. 112-13.

(٨٦) Ibid., p. 201.

(٨٧) Ibid., p. 203.

قدرتنا على الانخراط في تنوعٍ واسعٍ من الأنشطة المرتبطة بالفعل الحرِّ مقيدةً من أجل تحقيق الغرض المشترك أو الغاية الأساسية.

فلو افترضنا أن المجتمع المدني أصبح النمط الرئيس في الحياة الأوروبية الحديثة، لصار «النزوع نحو غرس (الحرية) المتأصلة في الفاعلية» هو الهم الأساسي للمجتمع. ويمكن أن تصبح الفضيلة المدنية الرئيسة في المجتمع آنذاك هي الاستقلالية الشخصية المكتسبة من خلال أكمل فهم ممكنٍ للقواعد التي تحكم الأنشطة التي يريد الشخص الانخراط فيها. فعلى الرغم من أن فكرة المجتمع المدني تظل في النهاية قوية في أوروبا، فإنها لم تتحقَّق كاملة، ولم تصبح النمط الرئيس في الحياة. وبدلًا منها برزت الصيغة الكلية *universitas*، أو ما سمَّاه أوكشوت أيضًا «رابطة العمل الإلزامي»، نمطًا سائدًا في الحياة[٨٨]. عندما يكون هذا النمط من الارتباط هو المحدد لـ«طابع الدولة»، بالإضافة إلى التعهُّد بصالح عامٍّ وأساسيٍّ، فإنه يرسي دعائم عهدٍ تحكمه طبقة إدارية أو حكومة تفرض نظامًا على الجميع تسعى من ورائه إلى تحقيق الغايات المنظورة. وفي هذا السياق، على الأفراد أن يكيفوا حياتهم لتقتصر فحسب على تلك الأنشطة التي يقرها الغرض السائد، والطبقة الإدارية المنفذة لهذا الغرض. فالحكومة باعتبارها رابطةَ عملٍ إلزاميٍّ، إنما تقدِّم خيارات أساسية للناس بصدد طريقة عيشهم. وغالبًا ما يكون هؤلاء الناس غير قادرين، أو راغبين في فعل هذه الاختيارات لأنفسهم[٨٩].

ج ـ المجتمع المدني، والسياسة، والحكومة:

تشير الحياة السياسية في **المجتمع المدني** إلى حقِّ المواطنين في مراقبة وتقييم القواعد التي تحكم مختلف أنواع الممارسات، وتحدِّد إذا كان ثمة ضرورة لتغيير أو تعديل هذه القواعد. إذ يوجد في المجتمع المدني مجموعةٌ من «الإجراءات المعروفة» يجري بمقتضاها هذا النقاش والتحري. وما يقصده أوكشوت هنا هو قواعد العملية السياسية التي تحكم كيفية سن القواعد وتعديلها[٩٠]. ففي نظامنا السياسي (الولايات المتحدة ـ م) لا بدَّ

(٨٨) Ibid., p. 274.

(٨٩) Ibid., pp. 157-58, 205-06, 264, 274.

(٩٠) Ibid., p. 161.

للمناقشات والقرارات ذات الصلة بالقواعد التي تحكم المجالات المختلفة من الأنشطة، أن تُسَنَّ بما يتوافق مع القوانين التي أرسى دعائمها دستور الولايات المتحدة. لنقل ـ على سبيل المثال ـ إننا بعد التشاور في الكونغرس، سلمنا بالحاجة إلى تغيير طريقة استخدام الحدائق العامة في أغراض الاستجمام. ففي الوقت الحاضر، لا تسمح القواعد بمدىً متنوِّع من الأنشطة التي يطالب بها الناس. فالحدائق العامة تسمح بالتنزه والصيد، لكنها لا تبيح قيادة الدراجات النارية. المشكلة التي قد تظهر هنا أن المتنزهين لا يريدون منح مساحة إضافية لسائقي الدراجات؛ لأن هؤلاء الأخيرين قد يدخلون إلى مناطق مخصَّصة في العادة للمتنزهين. وحال حدوث ذلك، سيتصور المتنزهون أنهم قد يتعرضون للإصابة، وأن ممراتهم ستتعرض كذلك إلى التلف. ويتمثَّل تحدي النقاش السياسي في موقفٍ كهذا في تحديد القواعد التي تتيح قيام جميع الأنشطة المختلفة التي قد يختارها الأفراد ـ على اختلاف أنماطهم ـ في أثناء وجودهم في الهواء الطلق.

هكذا يتمثَّل دور الحكومة في الوضع السياسي للمجتمع المدني في خلق طرقٍ يمكن أن تقلِّل من «التصادمات» بين الرؤى المتعارضة، بما يمكِّن من تحديد قواعد سلوكية تتيح للأفراد المشاركة في تلك الأنشطة التي يختارونها لأنفسهم. وهنا لا تصرُّ الحكومة ـ كما هو الأمر في المجتمع الأشمل *universitas* ـ على أن يقبل جميع المواطنين أسلوبَ الحياة الذي تطرحه رؤيةٌ كبرى لمجتمعٍ أفضل منتظر؛ بل تقدِّم طريقةً للتوفيق بين الحاجات المتباعدة، بحيث يمكن ـ في مثالنا السابق ـ لسائقي الدراجات والمنتزهين أن يستمتعوا معًا دون صراعٍ بالمتنزهات الكبيرة التي يملكها المجتمع[٩١]. وفي وضعٍ من هذا النوع، تضع الحكومات قواعدَ للسلوك لا لفرض أهدافٍ جماعية على الناس؛ بل لتمكينهم من «ممارسة أنشطة من صميم اختياراتهم، بأقل قدر من الفشل»[٩٢].

غير أن سياسة المجتمع المدني تُعَدُّ على الدرجة نفسها من الوضوح؛ إذ لم يكن أوكشوت ليستخدم كلمة **السياسة** في إشارة إلى السعي وراء الأشياء

---

(٩١) Oakeshott, "On Being Conservative," in *Rationalism in Politics*, pp. 188-92.

(٩٢) Ibid., p. 184.

التي تسهل مجرَّد إشباع الحاجة فحسب. «فنحن لسنا في حاجة إلى كلمة «سياسة» لنميز الانخراط في إشباع الحاجات أيًا كانت»(٩٣). لأننا في السياسة التي تبغي إشباع الحاجات، تنحصر جميع الأمور في إقامة نظام لتوزيع تلك المنافع التي تشبع الحاجات الأساسية. وقد ناقش رولز ـ كماً رأينا ـ مبادئ العدالة في توزيع المنافع العامة التي يحتاجها جميع الناس. وكانت توقعاته أن النظام السياسي والاقتصادى، سيوزع المنافع بما يتفق مع هذه المبادئ. وبالفعل، كان الناس في إطار ما سمَّاه الوضع الأصلي يعتبرون هذه المنافع ضرورةً لتأمين الحاجات الأساسية.

لكننا في التأكيد على إشباع الحاجات، نزيل ـ حسب رأي أوكشوت ـ التوكيد على شيء آخر بالأهمية نفسها إن لم يكن أهمَّ. فهو يرى أن المجتمع المدني على وجه الخصوص يمكِّن من وجود تنوع من الممارسات يمكن للأفراد اختيار المشاركة فيها. والغرض الذي يمكّن أن يكون لدى الناس في الانتفاع من هذه الممارسات، من شأنه أن يقدِّم سياقًا يستطيع الأفراد من خلاله الانخراط في أنشطة يستمتعون بأدائها. وهذه الرؤية تمثِّل جوهر ما يدعوه أوكشوت «النزعة المحافظة». فهو يرى أن «هناك علاقات. . . لا ينتظر من ورائها نتيجة؛ بل يتمُّ الانخراط فيها لكونها هدفًا في حدِّ ذاتها، والاستمتاع بها يكون لمجرَّد ماهيتها لا لما تمنحه»(٩٤).

فعلى سبيل المثال، متعة لاعب البيسبول التي يجب أن يحصل عليها من اللعبة إنما تنبثق عن نشاط اللعبة نفسها. ومن ثمَّ، يجب أن يكون الشيء الممتع في اللعبة عند من يمارسها هي الأنشطة المرتبطة بفعل اللعب نفسه؛ أي: ضرب الكرة، والمراوغات الميدانية، والجري وراء الهدف. . . إلخ. فاللاعب يجب أن يحبَّ اللعبة لنفسها، وفيها جميع العناصر المرتبطة بها، كالملعب والمشجعين والإثارة. إذ إن هذه الأشياء ترمز للمكان الذي يمكن للاعبين فيه الانخراط في أنشطة ممتعة في حدِّ ذاتها. وبالإضافة إلى الرياضات، هناك كثير من الأنشطة التي قد يسلم أوكشوت بأنها ممتعةٌ في ذاتها. وهو في ذلك قد يشير إلى الصداقة(٩٥)، والأعمال الفكرية،

---

(٩٣) Oakeshott, *On Human Conduct*, p. 162.

(٩٤) Oakeshott, "On Being Conservative," pp. 176-77.

(٩٥) Ibid., p. 177.

والاستماع إلى الموسيقى، أو مشاهدة الفنون الجميلة، ومساعدة الآخرين في تلبية حاجاتهم، وحب الآخرين. . .إلخ. وتشمل النزعة المحافظة عند أوكشوت «جميع الأنشطة. . . التي لا يكون البحث عن المتعة فيها منطلقًا من النجاح في مشروعٍ ما؛ بل من ألفة الانخراط في هذه الأنشطة»[٩٦].

والمؤكَّد هنا أنه لا يمكن لجميع العلاقات في المجتمع المدني أن تكون على شاكلة النمط الذي تحتفي به النزعة المحافظة عند أوكشوت. فالجليُّ أن بعض علاقات المجتمع المدني لا تمارَس لمجرَّد ما يرتبط بأنشطتها من متعة؛ بل لأن هذه الأنشطة تمنح شيئًا مرغوبًا. فعلى سبيل المثال، يبحث المشتري عند البائع عن منتجٍ، والعامل ينتظر الأجر من ربِّ عمله، وهكذا. ومن الخطأ أن ندفع بأن ما يجعل هذه الأنواع من العلاقات ممتعًا، هو مجرَّد القيام بأداء ما يرتبط بها من أنشطة. فالناس يستمتعون بالشراء عندما يمكنهم شراء ما يريدون من سلعٍ بأسعار معقولة في نظرهم، ويستمتعون بالبيع عندما يحقِّقون ربحًا جيدًا، وهكذا. قليلٌ منهم فحسب من يستمتعون بهذه الأنشطة لمجرَّد أنهم يؤدونها[٩٧].

من الواضح إذن أن العلاقات في المجتمع المدني ترتبط أحيانًا بأنشطة تُمارَس لذاتها، وفي أحيانٍ أخرى من أجل غاياتٍ مرتبطة بها. وما يشغل أوكشوت هو القواعد التي يجب أن تُتَّبع في أيٍّ من الحالتين. وهذا الاهتمام بفهم القواعد الخاصَّة بالعلاقات والممارسات من جميع الأنواع، ينتقل بالطبع إلى السياسة. وهنا يرى أوكشوت أن مناقشات العلاقات الأساسية بين الفاعلين في المجال العام، ينبغي أن تكون معنيَّةً بوصف قواعد تمكِّنهم من التعامل بنجاحٍ مع اختلافاتهم. فسياسة **المجتمع المدني** لا تحدِّد النتائج؛ بل تخلق قواعدَ تسمح للفاعلين بتحديد النتائج القائمة على أحكامٍ تظهر من تعديلاتٍ يقوم بها كلُّ فرد لاستيعاب الآخر.

فعلى سبيل المثال، في مناقشة العلاقة بين الملَّاك والعمَّال، لا بدَّ أن يكون اهتمامنا منصبًا على تحديد القواعد التي تحكم الأنشطة الخاصَّة بكل طرف. فلا يجب على الدولة تحديد قدر وأنماط منافع محدَّدة يجب أن

(٩٦) Ibid., p. 178.

(٩٧) Ibid., p. 176.

يخرج بها كل طرف، كمعدلات الربح لأصحاب العمل، أو مستوى معيَّن من الأجور والمنافع للعمَّال. ففي إطار ما يحكم علاقة المالك بالعامل من قواعد، يصبح كل طرف حرًا في السعي لتحقيق ما يصبو إليه من غايات، كالأجور أو الأرباح، على أن يكون الاتفاق بينهما اتفاقًا حاسمًا. وهنا يجب على كل طرفٍ أن يجد طرقًا لاستيعاب رغبات الآخر، والقواعد التي تحكم علاقتهم تضمن هذه الإمكانية. أو في الجدل الدائر حول الرعاية الصحيَّة، ينبغي للدولة أن تخلق بيئةً تحكمها القواعد، تتيح للفاعلين ذوي الصلة بالأمر أن يحدِّدوا أفضل ما يتعلَّق بهذه القضية. وفعل أي شيء آخر؛ يعني: وضع الدولة في وضع القائد، فتتخذ القرارات نيابة عن كل الفاعلين.

على الرغم من ذلك، فإننا نجد أن الاقتصاد السياسي الحديث والسياسة الحديثة صُمِّما ليجعلا الدولة هي القائد. والسبب في هذا الوضع هو النفوذ الشديد لاقتصادٍ يشدِّد على إشباع رغبات الناس المتعدِّدة، بما يتفق مع دولة ملتزمة بإقامة هذا النوع من المشروع الاقتصادي. في هذا السياق، يُسمح للناس بشراء ما يبغونه في هذه الحياة. فيسعى كل شخصٍ إلى إحراز كل ما يقدر عليه من منافع. إلا أن هذا النوع من وضع السوق معرضٌ لمشكلاتٍ مختلفة بما في ذلك ـ حسب أوكشوت ـ «أعداء خارجيون وفساد داخلي». ومن ثمَّ، يصبح مطلوبًا من الدولة التدخُّل لحماية وضع السوق من أعدائه، وهو ما لا يتحقَّق إلا عندما تكون الدولة قادرةً على ترسيخ نفسها باعتبارها رابطةً فعالة للعمل الإلزامي. وفي هذا الدور، تقوم الدولة بإدارة الاقتصاد من خلال تشكيل تنظيماتٍ بيروقراطية تنظِّم عمل المجتمع. وهنا يُنظَّم العمل على أكمل وجه من الكفاءة، ثم تُوزَّع المنافع الناتجة عن هذا العمل على أعضاء المجتمع. لكننا أعلم بما يتكبَّده الناس من جراء مثل هذا النهج في الحكم. فالأفراد يأخذون دورًا يحدِّد مهامهم في المجتمع حتى في إطار كونه ضامنًا لمنافعهم الأساسية. ومن هنا، نجدهم يتقبلون حياةً يشرف على تنظيمها فاعلون أقوياء متحكِّمون في التنظيمات البيروقراطية التي يجد الناس جميعًا أنفسهم فيها. وعلى إثر ذلك، لا يكون الناس قادرين بعد ذلك على اختياراتهم؛ بل في المقابل يقوم التنظيم الذي ينتمون إليه بتحديد المسار الكلي لحياتهم[٩٨].

---

(٩٨) Oakeshott, *On Human Conduct*, pp. 294-95.

لكن لماذا يُهدر الناس حرياتهم بهذه الطريقة؟ إننا في بحثنا عن أنشطة يمكننا أن نترك من خلالها بصمتنا في هذا العالم، أحيانًا ما نجد أنفسنا قد انخرطنا في مجالاتٍ لا تناسبنا. فقد نجرب الحياة الفكرية، ونجدها نشاطًا شاقًا للغاية، أو قد نشرع في حياة محورها مساعدة الآخرين، ونكتشف أننا لسنا سعداء في ذلك. ولأننا لا نرغب في مواجهة الفشل، نجد كثيرين منَّا يميلون إلى المسار الآمن، ويدلفون إلى تلك المجالات التي يمكنهم فيها جني المنافع التي تضمن لهم وضعًا ملائمًا في الحياة؛ حياة ثمن النجاح فيها تسليم حكم المرء لآخرين يقررون عنه(٩٩). وبالطبع، من يضعون أنفسهم في هذا الموقف، فإنهم يتنازلون عن استقلالهم ويهربون من مسؤوليتهم عن حياتهم. لكن هذا الموقف ـ على ذِلته في نظر الكثيرين ـ يتزن بكمِّ المنافع التي يحصل عليها هؤلاء في المقابل. وهنا تنتصر رابطة العمل، لكن الناس تخسر أساسًا أوليًا للمعنى عندما يستبدلون بالاستقلال والمسؤولية منافعَ مادية تمنحهم الأمن والراحة.

ونحن إذ نعتنق هذا النوع من الحياة التي تنحصر في إشباع الحاجات، نمهِّد السبيل للمجتمع الأشمل *universitas*، ذلك الذي يسعى إلى إمدادنا بما نريد من رغبات، لكن هذه الطريقة تسفر عن تهدُّم المجتمع المدني الذي يمثِّل أساس الحرية والفاعلية(١٠٠). وقد يكون في ذهن أوكشوت هنا دولة الرفاه الحديثة التي تقف ـ كما يعتقد البعض ـ على إرضاء من يريدون رعاية الدولة لهم. أما بقية المجتمع ممَّن يريدون تحمُّل مسؤولية حياتهم منطلقين من مهامَّ يحدِّدونها لأنفسهم على نحو فرديٍّ، فدائمًا ما تعترض جهودَهم الحاجةُ إلى خدمة أهداف الدولة الأكبر المرتبطة بتوفير المنافع الأساسية التي تُشبع الرغبات المادية المختلفة للمواطنين.

إذن، فالمجتمع المدني *civitas* غالبًا ما يتهدَّده إهدار الحرية. ويظلُّ الخوف من الفقدان الطوعي للحرية عند أوكشوت بالقوة نفسها التي وجدناها عند توكفيل. ومثلما ذكرت هانا بتكين، فقد انتاب أوكشوت الخوف في السياسة ـ شأنه في ذلك شأن توكفيل ـ من «ذلك التوجُّه النفعي قصير النظر

---

(٩٩) Ibid., pp. 277-78.
انظر: مناقشته لمفهوم «الفرد الخائب» غير القادر على قبول المسؤولية التي تصاحب الحرية.
(١٠٠) Ibid., p. 294-95.

الأناني ضيق الأفق والتنافسي الصرف»(١٠١) الذي ساعد وضع السوق الحديث على بزوغه. والأفراد في مجتمع أوكشوت لن يتسنّى لهم امتلاك الفضيلة المدنية ما لم تتبدَّ فيهم القدرة على توجيه أنفسهم، واحترام تلك القواعد التي تسهل من أهداف الحياة التي يحدِّدها الفرد لنفسه.

لكن يظل هناك في رؤية أوكشوت للسياسة العديد من الأبعاد المقلقة. ففي التشديد على أولوية القواعد التي تحدِّد الممارسات المنظمة للسلوك، ينكر أوكشوت أيَّ مساحةٍ للسعي نحو الغايات في المجال السياسي. لكنه، مثلما أشار بنيامين باربر *Benjamin Barber*، إذ «يحرِّم الغايات» لصالح القواعد الحاكمة للسلوك إنما يستبعد من السياسة تلك الهموم أو الاهتمامات بأمور معينة، مثل «التوزيع [للمنافع الأساسية كالحقوق]، والمساواة، والعدالة»(١٠٢). وقد يسأل بعضنا: كيف يمكن للقواعد المنظمة للسلوك أن تكون دائمًا منصفةً، لو لم نعتبر توزيع الحقوق الأساسية ـ الذي يمثِّل هدفًا محوريًا في الحياة الحديثة ـ بعدًا أساسيًّا من أبعاد الحياة السياسية؟ إن التفسير المحافظ للسياسة لدى أوكشوت ينحّي هذه الاهتمامات جانبًا؛ لأنه ساوره القلق من ألّا يقوم أيُّ نظامٍ للتوزيع، حتى ذلك المعني بتحقيق غايات صالحة، إلا بتقويض فرص الاستقلال والحرية التي يمكن أن تمنحها السياسة المكرسة لتحديد إجراءات المجتمع المدني وقواعده.

٥ ـ الردُّ والتعقيب:

ترى كيف يختلف أوكشوت في رؤيته للهوية عن أقرانه من المحافظين؟ في حالة بيرك وتوكفيل، تتمثَّل أسس الهوية في قيم جوهرية. وهذه القيم توحي بطريقة للحياة يجب على الناس توفيق حياتهم وفقًا لها. فقد رأى بيرك أن المرء عليه توجيه حياته بما يتلاءم والنظام الطبيعي للوظائف والمكانة في المجتمع. أما توكفيل، فيرى أن الهوية تتشكَّل من خلال المساواة وما يصاحبها من قيم، ولا سيما أهمية مساعدة الأفراد على صياغة أهدافٍ

(١٠١) Hanna Fenichel Pitkin, "The Roots of Conservatism, Michael Oakeshott and the Denial of Politics," *Dissent*, Fall, 1973, p. 513.

(١٠٢) Benjamin R. Barber, "Conservatism Politics," *Government and Opposition*, 10:3, Oct. 1977, p. 459.

مشتركة مع غيرهم. وعند الوقوف موقف الاختيار بين المشاركة الجماعية والمساعي الخاصَّة، فإن معايير المجتمع عند توكفيل تدفع المرء في سبيل الاختيار الأول على حساب الأخير. وبالمثل، يعطي بيرك الأولوية لاتباع طرقٍ في الحياة ترتبط بالنظام الطبيعي.

أما القيم الأساسية التي تحدِّد للجميع طريقةً عامةً في الحياة، فهي تمثِّل في نظر أوكشوت خطرًا على الحرية الشخصية في المجتمع المدني. فقد رأى أن المجتمع يقوم على ممارساتٍ وقواعد لا تملي على كل فردٍ ما يجب أن يفعله في حياته، لكنها تمنحه الفرصة لتحديد تلك الحياة. وهنا ينحصر دور الحكومة في تيسير تلك الممارسات ومنع تقلُّصها بواسطة دولة الرفاه، التي ما إن وجِدت فستُعيِّن للناس هويتهم، نازعة منهم حرية تحديد طرقهم الخاصَّة في الحياة. وعلى هذا النحو، يفهم الفرد عند أوكشوت الفضيلة المدنية بأنها تعني احترام المسارات الجماعية للمجتمع، وفي ذلك فهم الحاجة للامتثال إلى قواعد عادلة. كما أن هذا الفرد - على وتيرة توكفيل - من شأنه أن يفهم الفضيلة المدنية باعتبارها إشارةً لرغبته في ألَّا يصبح معتمدًا على الحكومة، إلا أن وجه الاختلاف عند أوكشوت يتمثَّل في أن الإحساس بالمسؤولية يترعرع - في رأيه - من خلال القواعد التي تفرد مكانًا لممارساتٍ تسمح بمدى واسعٍ من الخيارات الفردية، لا بواسطة جماعات تركِّز انتباه الفرد على الالتزام الديمقراطي بالمساعدة في تشكيل الغايات العامة. ومن بين الثلاثة الذين ناقشناهم في هذا الفصل، يأتي أوكشوت الأقرب من الصف الليبرالي.

إذا نحينا الفروق بين المحافظين الثلاثة جانبًا، ترى ماذا سيكون نصيب كل منهم عمومًا فيما هو محتمل من نقدهم للرؤى الليبرالية التي ناقشناها سابقًا لدى سبينوزا وكانط وهوبز ولوك ومِل وهيغل ورولز؟ إن النقد المحتمل للرؤى الليبرالية للمجتمع المدني الذي كان من شأن المحافظين أن يقدموه، يتمثَّل في الخوف من أن توجِّه الفردانية الليبرالية الناسَ بعيدًا عن الاهتمام بالفضيلة المدنية التقليدية. ففي نظر بيرك، قد تعني هذه المحصلة تقلُّصَ الاهتمام بالتقاليد المرتبطة بمساهمة كل فردٍ في رخاء المجتمع بقدر ما تعينه قدراته. أما توكفيل، فيرى أن الفردانية الليبرالية تعني أن المساواة ستصبح أساسًا لشكلٍ من التمركز حول الذات، بما ينفي عند الناس أي اهتمامٍ

بحاجات المجتمع الأكبر، وسيراها أوكشوت أنها تعني أن الأفراد ـ لأنهم أحالوا سلطة حياتهم إلى الدولة التي تمدهم بالمنافع الأساسية ـ ليسوا قادرين على الفعل الفردي الحر.

وعن مؤيدي المجتمع المدني من الليبراليين، فكان من شأنهم جميعًا التسليم بأن الفردانية يمكن أن تتلف الشعور بالفضيلة المدنية، وتقوِّض الالتزام العام بتأمين الحريات الأساسية للجميع. ولدرء وقوع هذه المحصلة، تملَّك الأملُ كلًا من هؤلاء الكتَّاب في المحافظة على نوع من الفضيلة المدنية، التي يمكن أن تقيد هذه الروح الفردية بطرائق تتجنَّب آثارها الضارة. فتحدَّث لوك مثلًا عن فضائل التسامح، وما توحي به من عقلية «عِشْ ودَعْ غيرك يعش». وشدَّد سبينوزا على الاستخدام الحر للعقل في بيئةٍ تقدِّر قيمًا كالصداقة والانتماء الجماعي، وبالمثل تمسَّك مِل بأهمية أن يحترم الأفراد بعضهم بعضًا ويسمحوا لبعضهم بتطوير ملكاتهم العليا. وسعى التزام مِل بالعقل العمومي إلى خلق تشاور لا يقوم فيه الفرد بمجرَّد الاعتراف بحقوق الآخرين؛ بل بالاستماع والأخذ برؤى الآخرين ومواقفهم في الاعتبار، في أثناء عملية إقرار الأحكام العامة. أما هيغل، فقد خامره الأمل بأن يضع الأفراد في نقاباتٍ تُشرف عليها دولة أخلاقية، متوقعًا ألَّا ينحصر ما يمنحه هذا الوضع المؤسسي لكل فرد في الحقوق الأساسية وحسب؛ بل يشمل أيضا احترام الصالح العام للمجتمع.

وقد اقترح الليبراليون ـ في محاولتهم تجنُّب التشعبات السلبية لما طرحوه من فردانية ـ الحاجةَ إلى إقامة هياكل حكومية تحمي حقوق المواطنين من تدخلات الآخرين. ومن ثَمَّ، جهَّز هوبز الدولة الموحَّدة بجميع السلطات التي لا بدَّ أن تمتلكها لحماية الحقوق المكفولة للأفراد. وقد كان كلٌّ من سبينوزا ولوك وكانط ومِل ورولز يأملون في قلب الاستبداد المطلق الذي أوحت به دولة هوبز الموحَّدة، عن طريق قبول الحاجة إلى قيودٍ على سلطة الحكومة، كلٌّ عبر ما تقترحه.

غير أن خوف المحافظين كان مصدره دائمًا أن تنمو الدولة الليبرالية في سلطتها، وباسم تلبية أهدافها، إلى حدٍّ أن تصبح في النهاية مناقضةً لالتزامها بتأمين حقوق الجميع. وقد رأينا الميل نحو إظهار اهتمامٍ بهذا النمط في

والمجتمع بهذا ينكر على الناس حريتهم بمطالبته إيَّاهم العيش في حالةٍ من المراقبة الدائمة أو المستمرة تظهر في شكل التحديق من أقليَّة متسلِّطة تعتلي حياتهم وتديرها.

ولأن الحرية عنصر أساسيٌّ للانخراط في تقنيات رعاية الذات، سيبدو أن المجتمع المدني الذي يصون تلك الحرية يمثِّل أساسًا ضروريًا ولازمًا بالنسبة إلى الذات عند فوكو. ولكن قد يكون الأمر كذلك بأن ما يمثِّل بالنسبة إلى المجتمع المدني محورًا أساسيًّا متمثلًا في الفضيلة المدنية اللازمة، ربما يراه فوكو تعبيرًا مضافًا عن نوع السلطة التي تحرم المرء من فرصة رعاية الذات. ومن ثمَّ، يصبح السؤال متمثلًا فيما إذا كان فوكو سيمنح مكانةً للفضائل المدنية للمجتمع المدني باعتبارها وسائلَ لحماية الحقوق للجميع أم لا؟ فالمجتمع المدني كما نعرف إنما يعتمد على هذه الإمكانية. إذن، هل سيكون هناك التزام عامٌّ بالتسامح والاحترام المتبادل على سبيل المثال؟ أم ستكون هذه القيم موضعَ إدانةٍ كما كانت عند نيتشه الذي ربطها بقيم العبيد، ومن ثمَّ بنظام مُدمرٍ لإرادة القوة؟ أو لنضع السؤال بطريقةٍ أخرى: هل يمكن أن يتسامح فوكو مع المجتمع المدني أكثر من نيتشه، حتى ولو بدا من الواضح تمامًا أن فوكو ـ مثل كانط ـ سيكون في حاجةٍ إلى مجتمعٍ مدنيٍّ لتأمين رعاية الذات؟

٨ ـ ردُّ ماكنتاير على النقد النيتشوي:

يتمسَّك مؤيدو المجتمع المدني الذين ناقشناهم في هذا الكتاب بأهمية المجتمع المدني في تأمين الحقوق الأساسية، لتكون موضوعًا محوريًا في أطروحاتهم. وفي سبيل ذلك، لم يكن قصدنا فحسب القول إن المجتمع المدني يشير إلى مجالٍ مستقلٍّ يقف مصدًا أمام الدولة؛ بل إن هذا المجتمع المدني يمثِّل بدرجة الأهمية نفسها بيئةً أخلاقيةً تسعى إلى تأمين الحرية الفردية، في حين تمنح في الوقت نفسه احترامًا لتلك القيود الضرورية أو الفضائل المدنية التي من شأنها تحقيق مثل هذه الحرية. ومن ثمَّ، يجب أن يكون واضحًا أن هناك عدَّة طرقٍ يمكن من خلالها إعلاء الحرية في مجتمعٍ مدنيٍّ. ليست الدولة وحدها في المجتمع المدني هي المطالَبة بحماية حقوقِ الأفراد؛ بل لا بدَّ أيضًا أن يكون هناك احترام عامٌّ لعدَّة فضائل مدنية من

رفض بيرك للحكومة الثورية الفرنسية التي كانت لتدمِّر جميع التقاليد الموجودة سابقًا بما في ذلك الدين وحقوق الملكيَّة الخاصَّة، وفي قلق توكفيل من أن تصبح الحكومة المركزية في أبوية تتحكَّم في حياة كل المواطنين. أما تفضيل أوكشوت للفعل الحر الفردي وشجبه الدولة باعتبارها رابطةَ عملٍ إلزاميٍّ، فيمكن أن يتناسب جيدًا مع أولئك الذين يدعون إلى دولة الحد الأدنى *minimalist state*. وفي وقتنا الحاضر، تقوم الجدالات المتعلِّقة بالطريقة التي يجب على الحكومة أن تحمي بها حقوقنا بين المحافظين والليبراليين على هذه المواقف نفسها.

وفيما يتعلَّق بهذه المسألة، يظل الطرفان متفقين على همٍّ واحدٍ. إذ ينادي كلاهما بوجود مصادر للسلطة خارج الحكومة، لتحقيق التوازن في الحكم ومنع الحكومة من أن تتعاظم قوتها. وقد تحقِّق هذه الغايةَ الجمعياتُ الطوعية عند توكفيل، والانتماءات المحلية للأحياء عند بيرك، والممارسات المشتركة عند أوكشوت. كما يأخذ الليبراليون المسار نفسه عندما ينادون بأعرافٍ من قبيل الأغلبية المقيدة عند لوك، والأغلبية الديمقراطية والمراقِبة عند سبينوزا، ورؤية المصالح المتنافسة للمجتمع عند كانط، والتزام مِل بمشاركة بيئة العمل في تحديد متطلبات الوظيفة، واحترام الجماعات وحمايتها في المجال غير العام عند رولز. ففي كلا الموقفين، يرى المحافظون والليبراليون في المجتمع المدني مكانًا يتمتَّع بمجالٍ مستقلٍّ، يمكن للناس فيه الانضمام إلى مؤسساتٍ وروابط، تعمل مصدًا كابحًا لسلطة الدولة.

فيما يتعلَّق بالمحافظين، نجد المجال المستقل تدعمه تقاليد وجدت في أشكالٍ مختلفة من الجمعيات يعتبرها أعضاء المجتمع جوهريةً لتنمية هوياتهم. فهناك التزامات قوية بدعم وجود مجالٍ مستقلٍّ؛ نظرًا لاحترام قديم لمجموعةٍ من التقاليد الموجودة في المؤسسات الدينية، أو الأسرة، أو الأحياء، أو الجمعيات الطوعية الأخرى. أما لليبراليون، فيرون هذه التقاليد غير مقبولة إلا بمقدار حفاظها على المعايير الموجودة في البيئة الأخلاقية للمجتمع المدني، وخاصةً الالتزام بتأمين الحقوق الأساسية في إطار وضع يوجد فيه التزام قويٌّ بفضائل التسامح والاحترام المتبادل. ولكن عندما تهدِّدُ هذه التقاليد المدعمة للمجال المستقل هذه الفضائل المدنية بتعليم الناس عدم التسامح تجاه من يختلفون معهم، أو عندما تنكر هذه التقاليد أية أهمية للاحترام المتبادل، فإن

هذه التقاليد التي يُثني عليها المحافظون بإفراط تكون بالفعل ضارةً لا داعمةً للمجتمع المدني. ومن ثمَّ، فإن السؤال الذي دائمًا ما يطرحه الليبراليون على المحافظين هو إذا كان الأخيرون على استعدادٍ أم لا لاتخاذ موقفٍ مثيرٍ للشكوك تجاه تقاليد تعتبر ضارةً بالبيئة الأخلاقية للمجتمع المدني؟

قد يدفع الليبراليون بأنهم على القدر نفسه من الاهتمام بالمحافظة على التقاليد الصحيَّة كالمحافظين. والواقع أن الليبراليين قد يجادلون أنهم كانوا يأملون في تقاليد يمكن أن تعزِّز المعالم المحورية للمجتمع الذي يتطلعون إليه. فكان سبينوزا سيتوقَّع تقاليدَ تكفل القرارات القائمة على القواعد التي تصدرها أغلبية مستنيرة ديمقراطية، وكان لوك سيأمل في تقاليد تضمن التسامح، في حين تطلَّع هيغل إلى تقاليد تصون حياة النقابات، وكان مِل سينشد تقاليد تضمن المساءلة المفتوحة والتسامح، وكان رولز يأمل في تقاليد مجسدة في أشكالٍ أكثر اكتمالًا من الإجماع المتداخل. فالتقاليد التي يدعمها الليبراليون في كل حالة تجعل الحقوق والحرية هدفًا أساسيًّا. وإذا ضربنا مثالًا هنا، فيما يتعلَّق بالليبراليين، لقلنا إنه عندما تعتبر التقاليد الدينية مهمَّة، لا تكون مقبولةً إلا عندما ترتبط بتسامحٍ وحبذا لو ارتبطت باحترامٍ متبادلٍ.

على الرغم من ذلك قد يتساءل المحافظون، دون إنكار لأهمية التسامح والاحترام المتبادل، إذا كان الليبراليون يفوتهم حقيقة أن كثيرًا من القيم الجوهرية التي يحتاج الناس إليها، بغرض إضفاء المعنى والقيمة على حياتهم، هي بالفعل ضمن التقاليد والتراث. فلا الحرية وحدها هي التي ترتبط بتقاليد معينة؛ بل الحياة الدينية أيضًا، وكثير من القيم المهمَّة الموجودة في المجتمع. وعلامة التقاليد بالنسبة إلى المحافظين هي مساهمتها في مساعدة الناس على اختبار معنى الحياة. وهنا نتصور أن السعادة مرتبطةٌ بالمشاركة في مجموعاتٍ طوعية، كما هو الحال عند توكفيل، أو شكل للحياة مرهون بالدين والنظام الطبيعي كما عند بيرك، أو السعادة المتحقِّقة في الانخراط في الأنشطة الممتعة في حدِّ ذاتها كما عند أوكشوت. فمهمٌّ ألَّا نُهمل هذه الأبعاد من التقاليد (بخلاف بعد الحرية). وقد يتساءل أحد المحافظين: أي خيرٍ يتبقَّى لنا في الحرية، إذا فقدت جميع المُثل الأخرى المهمَّة التي تعطي القيمة والمغزى للحياة أهميتها أو دُمرت في مجرى عملية اكتساب الحرية؟ تثير هذه القضية أسئلةً مهمَّة، نعرضها بشكلٍ أوسع في فصلنا عن نيتشه.

مراجع وقراءات مقترحة

بيرك :

Ayling, Stanley Edward. *Edmund Burke: His Life and Opinions*. New York: St. Martin's Press, 1989.

Canavan, Francis. *The Political Reason of Edmund Burke*. Durham, NC: Duke University Press, 1960.

Chapman, Gerald W. *Edmund Burke: The Practical Imagination*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Cone, Carl B. *Burke and the Nature of Politics*. Lexington: University of Kentucky Press, 1957.

Frohnen, Bruce. *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*. Lawrence: University Press of Kansas, 1993.

Furniss, Tom. *Edmund Burke's Aesthetic Ideology: Language, Gender, and Political Economy in Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Kramnick, Isaac. *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative*. New York: Basic Books, 1977.

Morley, John. *Edmund Burke: A Historical Study*. New York: Knopf, 1924.

O'Brien, Conor Cruise. *The Great Melody: A Thematic Biography of Edmund Burke*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

O'Gorman, Frank. *Edmund Burke: His Political Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

توكفيل :

Commager, Henry Steele. *Commager on Tocqueville*. Columbia: University of Missouri Press, 1993.

Hadari, Saguiv A. *Theory in Practice: Tocqueville's New Science of Politics*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Kahan, Alan S. *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Siedentop, Larry. *Tocqueville*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Edited by J.P. Mayer and Max Lerner. New York: Harper and Row, 1966.

Zetterbaum, Marvin. *Tocqueville and the Problem of Democracy*. Stanford: Stanford University Press, 1967.

أوكشوت:

Barber, Benjamin. "Conserving Politics," *Government and Opposition* 10:3, October 1977.

Devigne, Robert. *Recasting Conservatism: Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*. New Haven: Yale University Press, 1994.

Franco, Paul. *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*. New Haven: Yale University Press, 1990.

Franco, Paul. *Michael Oakeshott: An Introduction*. New Haven: Yale University Press, 2004.

Fuller, Timothy, ed., and Michael Joseph Oakeshott. *Religion, Politics, and the Moral Life*. New Haven: Yale University Press, 1993.

Greenleaf, W.H. *Oakeshott's Philosophical Politics*. New York: Barnes & Noble, 1966.

King, Preston, and B.C. Parekh, eds. *Politics and Experience: Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of His Retirement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Oakeshott, Michael. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

________. *Rationalism in Politics and Other Essays*. New York: Methuen, 1967.

Pitkin, Hanna F. "The Roots of Conservatism: Michael Oakeshott and the Denial of Politics," *Dissent*, Fall 1973.

Swedberg, Richard. *Tocqueville's Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Whelan, Frederick G. *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996.

الباب الرابع

نقد المجتمع المدني

الفصل السابع عشر

نقد السلطة في المجتمع المدني
فريدريك نيتشه، وميشيل فوكو

١ ـ مقدمة:

ماذا لو كان المجتمع المدني مصدرًا للقيود على الحرية الإنسانية والإبداع، بدلًا من أن يكون ساحةً لممارستهما؟ وجدنا من الأهمية أن نضمِّن حوارنا حول المجتمع المدني الفلاسفة السياسيين الذين أثاروا هذه القضية. ولذلك، سنبدأ بالفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه *Friedrich Nietzsche*[1] (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م)، ثم ننتقل إلى ميشيل فوكو

(١) ولد بمدينة ريكن في بروسيا، أثر تأثيرًا عميقًا في فلسفة القارة الأوروبية وأدبها، خاصةً في ألمانيا وفرنسا. غير أنه لم يكسب في العالم المتحدث بالإنجليزية ـ وعلى الأخص بين الفلاسفة ـ سوى عدد ضئيل نسبيًّا من المعجبين. حاول النفسانيون الهواة في كثيرٍ من الأحيان تفسير أفكاره، بيد أن «فرويد» قال عنه مرارًا (وفقًا لما ورد في ترجمة حياة نيتشه التي كتبها ارنست جونز): «إنه يعرف نفسه معرفةً ثاقبةً أكثر من أي إنسانٍ آخر عاش أو من المحتمل أن يعيش». ولاحظ فرويد كذلك أن تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التي وصل إليها التحليل النفسي بعد كثيرٍ من العناء. كان أبوه لودفيج نيتشه قسًّا بروتستانتيًّا وابن قسٍّ بروتستانتيٍّ، كما كانت أمُّه أيضًا ابنة قسٍّ بروتستانتيٍّ. وعلى أية حال، فقد نشأ نيتشه نشأةً دينيةً، وعُرف منذ صغره بتدينه وتقواه، ويروى عنه أنه كان قادرًا وهو في السادسة من عمره على أن ينشد آياتٍ من الإنجيل وتراتيل دينية بطريقة تكاد أن تثير البكاء، الأمر الذي جعل أصحابه يلقبونه بـ«القس الصغير». إلا أن القس الصغير هذا هو نفسه الذي سيشتهر بعد ذلك بالفيلسوف الذي أمات الله، و«عدو المسيح» وهو عنوان أحد أهم مؤلفاته. ولا شكَّ أن تجربة نيتشه الإنسانية قد أثرت كثيرًا في فلسفته وتناوله للأمور. والواضح أنه عانى من الوحدة والألم النفسي كثيرًا، ولكن موقفه من هذا كان موقفَ تمجيدٍ وأحيانًا موقف تفاخرٍ؛ لأنه كان يشعر أنه صاحبُ رسالة. في رسالة لـ«أوفربك» عام ١٨٨٣م يقول نيتشه: «فيما عدا فاجنر، لم أقابل في حياتي إنسانًا واحدًا لديه من الألم والمعاناة ما يكفيه لكي يفهمني». وفي رسالة أخرى للشخص نفسه عام ١٨٨٧م راح يقول: «حتى عندما كنت طفلاً كنت وحيدًا، واليوم وأنا في الرابعة والأربعين من عمري ما زلت وحيدًا». ويقول أيضًا: «إنني أشتاق إلى الكائنات البشرية وأبحث عنهم، ولكنني دائمًا أجد نفسي =

Michel Foucault (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤م)، وننتهي إلى النقد المهمِّ الذي قدَّمه ألسدير ماكنتاير *Alsdaire Maclntyre* من منظور أرسطيٍّ للأطروحة النيتشوية. وطوال هذا الفصل، سنجد القلق الرئيس الذي ينتاب الحياة المعاصرة وتتردَّد أصداؤه باستمرار هو ما إذا كان التنوير الأوروبي الذي يهيمن على حياتنا اليوم ويجعل العقل المصدر الرئيس للبحث عن الحقيقة معاديًا لتحقيق حيواتٍ ذات مغزى؟ ولننتقل الآن لمناقشة من ذكرنا.

٢ ـ نيتشه وإرادة القوة:

لعلَّ أكثر ما يشتهر به نيتشه هي رؤيته القائلة بأن المسيحية ـ التي كانت في وقتٍ ما تمثِّل نسق القيم المهيمن في العالم الغربي ـ قد فقَدَت قوتَها في العالم الحديث. وهو حدث له أهميته المتفردة؛ لأنه بأفول المسيحية عانت التجربة الإنسانية ـ كما يقول إي إي سلاينس *E. E. Sleinis* في إشارته إلى رؤى نيتشه ـ «إذلالًا وتشويهًا ونزعًا للقيم عن هذا العالم». فالوضع القائم لا يوحي بوجود أساس كافٍ لتسويغ الوجود الإنساني. لذا، لا إجابة جيدة لمن يسأل عن سبب كون الحياة تستحقُّ العيش، ومن ثمَّ لا بدَّ من العثور على قيم جوهرية جديدة تحلُّ محلَّ القيم المسيحية، لكي نبيِّن من أين تكتسب الحياة أهميتَها، ولمَ هي جديرة بالعيش. لكن المشكلة أنه لخلق قيم جديدة لا بدَّ أن يكون لدى الأفراد ما أشار إليه نيتشه طوال الوقت بـ«إرادة القوة *will to power*». هؤلاء الأفراد يحشدون القوة، التي تحصلوا عليها عبر الاستخدام الصحيح لقدراتهم وطاقتهم، في سبيل ترسيخ قيم جوهرية جديدة في الواقع اليومي للمجتمع. ستمثِّل هذه القيم القاعدةَ لتشكيل طرقٍ جديدة للفهم والنظر يمكن أن تدعم الحياة وتخلق شروط «نماء الحياة وازدهارها»، كما يقول سلاينس. وفي تنمية القيم المعزِّزة للحياة، سيشرع المرء الذي

= فقط، مع أنني لم أعد أشتاق إلى نفسي. لم يعد أحد يأتي إليَّ، ولقد ذهبت إليهم فلم أجد أحدًا». وفي قصيدة له بعنوان «الأوحد» يقول نيتشه:

«الآن وقد أصبح الزمن ملولاً من الزمن، وتدفقت كل ينابيع الشوق إلى راحة جديدة، وقالت كل السماوات المشغولة بخيوط عنكبوتٍ ذهبية للمضجرين: لتستريحوا الآن! لماذا لا تستريح أيها القلب الأسود؟ ما الذي يحثك على الفرار الذي يدمي القدمين؟ لماذا تنتظر؟».

انظر: «الموسوعة الفلسفية»، مرجع سبق ذكره، وأيضًا: «نيتشه عدو المسيح»، د. يسري إبراهيم، سينا للنشر، ١٩٩٠م. [المترجم]

يتحلّى بإرادة القوة في أعمالٍ تؤدي إلى كثيرٍ من نواتج الازدهار الإنساني على غرار ما نجده في الفن، أو في صيغٍ جديدة للتنظيم الاجتماعي[٢].

بيد أن المجتمع المدني عند نيتشه يحمل مناخًا يمكن في الغالب أن يحبط ويثبط من العزم الذي ينشده هو. فنحن في المجتمع المدني نجد أنفسنا عاجزين عن استدعاء كامل قوتنا، مفتقدين باختصارٍ للكثافة المركزة التي نحتاج إليها لخلق قيم جديدة. وقد تتفق أطروحات نيتشه في هذا الشأن مع بعض رؤى المجتمع المدني الحديث عند كتّاب كعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر الذي بيّن أن الحياة التكنوقراطية الحديثة المنظمة عقلانيًا تحرم الأفراد من فرصة المحافظة على قيم جوهرية تكفل للحياة مغزاها. ومن ثمَّ، يوحي المجتمع المدني عند نيتشه بنوعٍ من السقم المتغلغل في الروح. إنه المرض الذي حدا نيتشه الأمل في تقديم علاجٍ له في معرض مناقشته لثقافة أرستقراطية لأشخاصٍ مبدعين؛ أي: أولئك ذوي إرادة القوة التي تحقِّق الحرية الكاملة التي ما فتئ المجتمع المدني يتغنّى بها، لكنه يبدو غير قادرٍ على تحقيقها.

٣ ـ ديونسيوس ضد أبوللو والبحث عن ثقافة جديدة[٣]:

إن السؤال الأول الذي لا بدَّ أن نطرحه يتعلّق بالجهة التي يجب أن نولّي وجهنا نحوها، لإيجاد تسويغ للحياة «حافظ للحياة، وحافظ للنوع؛ بل ربما محسِّن للنوع»[٤]. رأى نيتشه أنه من غير الممكن الاعتماد على فلاسفة العقل في زمن التنوير الحديث، لا سيما كانط وهيغل. فهم كتّاب يستخدمون العقل، أو «الجدل البارد المحض إلهيّ الصفاء» من أجل إقرار تلك الحقائق الموضوعية التي يمكن اتخاذها أساسًا لتسويغ الحياة. إلا أنه من بين

---

(٢) E.E. Sleinis, *Nitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, (Urban: University of Illionois Press, 1944), pp. 152-54, 13, 17.

(٣) شنَّ نيتشه هجومًا عنيفًا على «العقل» كما استخدمه الفلاسفة التقليديون وعلى رأسهم سقراط، وخرج عمّا أجمع عليه هؤلاء الفلاسفة، فأشهر إيمانه بقوةٍ أخرى هي «قوة الغريزة»، وأعلن أنه «آخر تلاميذ الإله ديونسيوس» إله الغريزة والفوضى والغموض والسُّكْر عند اليونان، وذلك في مواجهة طغيان الإله «أبوللو» إله العقل والنظام والوضوح والاتزان. المرجع السابق. ص٥٧. [المترجم]

(٤) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, (New York: Penguin Book, 1973), p. 53, sec. 4.

الموضوعات الرئيسة في تفكير نيتشه ما يقوله بأن ما يسمِّيه فلاسفة العصر الحديث **الحقيقة** ***truth*** لا يمثِّل سوى قيم أو تحيزاتٍ خاصَّة بهم «يُعمِّدونها باعتبارها حقائقَ». واعتقد نيتشه أن هذا بالضبط هو الحال مع **الأمر المطلق** عند كانط؛ أي: تلك الفكرة القائلة بوجود فروضٍ أخلاقية صالحة على مستوى شامل. ووصف نيتشه جهود كانط التي بذلها لجعلنا نعتقد في قيم أخلاقية شاملة، بأنها لا تزيد شيئًا عن كونها «**حيلًا لطيفة لأخلاقيين ووعَّاظ عجائز**»(٥). هذا ما يجعل نيتشه واحدًا من الفلاسفة الأوائل، ممَّن قد نعرِّفهم بأنهم «ما بعد حداثيين»؛ المصطلح الذي يُستخدم لوصف مفكِّرين أو تفكير يتحدَّى المفهوم العقلاني الشامل عن الحقيقة، الذي ظهر في فلسفة التنوير عند كتَّاب مثل كانط وسبينوزا.

ترى ما الأُسس التي يستند عليها نيتشه في تأكيده هذه الرؤية النقدية؟ لقد رأى أن الفلاسفة ـ مثلهم مثل غيرهم من الأشخاص ـ تسيطر عليهم بواعثُ أو دوافعُ داخلية، ورأى أن «الهدف النهائي للوجود... **والسيد** الشرعي لجميع الدوافع» لا يتمثَّل في «دافع المعرفة»؛ بل في دافع آخر قد يكون له الغلبةُ على الفيلسوف ويستخدم المعرفة وسيلةً لتحقيق الدافع الذي يقوده(٦). ولكي نفهم فيلسوفًا ما، فنحن في حاجةٍ إلى فهم طبيعة دوافعه العميقة والمتنوِّعة، إضافة إلى حاجتنا لمعرفة كيفية ترتيب تلك الدوافع، وأي منها صار الدافع المهيمن. ونخلص من ذلك إلى أن هناك باعثًا واحدًا يملك انتباه الفيلسوف وتركيزه، ويصبح أساسًا لوجهة نظره ومنحاه في الفهم. وحال فهمنا لهذا البُعْد يمكننا أن نعرف طبيعة قيم الفيلسوف ومنظوره. فأخلاق الفيلسوف «تحمل شهادةً جازمةً حاسمةً حول **ماهيته**؛ أي: تلك التراتبية التي تترتب وفقًا لها أكثر غرائز طبيعته جُوانيَّةً في علاقتها بعضها ببعض»(٧).

إن ما يقوله الفيلسوف عن العالم يعتمد بصورةٍ كبيرةٍ على قيمه ومنظوره الخاص. ولتوضيح هذه النقطة، نحتاج إلى عرض مزيدٍ من التفاصيل حول الطريقة التي تتشكَّل بها تلك القيم والمنظورات. إن القيم الإنسانية تنشأ عن

---

(٥) Ibid., p. 37, sec. 6. Italics in text.

(٦) Ibid., p. 37, sec. 6. Italics in text.

(٧) Ibid., p. 38, sec. 6. Italics in text.

مجموعة من الأمور الواقعية من بينها الغرائز والعواطف وكذلك العادات والتقاليد التي نحيا بينها. فكما رأينا توًّا، فإن هناك في المقام الأول البواعث التي تكْمُن في جوهر حياة المرء. وقد سار نيتشه على هَدي الإغريق في تسميته هذا البُعْد بالبُعْد **الديونسيوسي** *Dionysian* نسبة للإله الإغريقي **ديونسيوس** *Dionysus*؛ فالبشر عند نيتشه مزيج ـ على حدِّ تعبير بروس ديتويلر *Bruce Detwiler* ـ من «الميول والبواعث المتصارعة»[٨]. فليس هناك نظام طبيعيٌّ كامن بين عواطفنا ومشاعرنا كما كان الأمر عند أفلاطون وأرسطو. فبالنسبة إليهما، كانت شهوة الإنسان نفسها شديدة التأثُّر بالكابح العقلي. لكن العنصر الديونسيوسي عند نيتشه ـ كما يقول ديتويلر ـ يوحي بشخصٍ «قابع في قاعٍ من الفوضى، يحتاج إلى مبادئ مرشدة يمكنه الاعتقاد فيها ليتسنَّى له تنظيمٌ حياته، ويمكنه وقتها العمل في هذا العالم»[٩].

لقد اختُرعت الحضارة والثقافة بغرض منح حياة تتصف بالبناء والاستمرارية. هنا، وعلى غرار الإغريق مرةً أخرى، أطلق نيتشه على هذه الحاجة إلى التنظيم لفظ **الأبوللونية** *Apollonian* نسبة إلى الإلٰه الإغريقي أبوللو. وهنا، تتشكَّل هويتنا، ومن ثمَّ قيمنا أيضًا بواسطة الواقع الثقافي القائم، كالعادات والتقاليد. وعلى الرغم من ذلك، ومع مرور الوقت، غالبًا ما تأتي هذه المعايير لتفرض نظامًا على جميع ما عداها من معايير. وفي سبيل ذلك، تقذف بعوائق أمام الناس في مجرى تطوير حياتهم وفق ما لديهم من عواطف عميقة الرسوخ. فالبُعْد الأبوللوني يسعى إلى إخماد العواطف الداخلية للبُعْد الديونسيوسي. لكن ديونسيوس عند نيتشه غالبًا ما يهبُّ للإنقاذ ومعه ـ باستعارة ألفاظ ديتويلر ـ «تهتكات التدمير الخلاق، والعواطف المتقدة التي كانت نائمةً في ظل حكم غريمه المنظّم أبوللو»[١٠]؛ فالعنصر الديونسيوسي هو بوضوحٍ مصدر العزم، وهو العنصر الذي يحبط مسعى أبوللو إلى النظام، والذي حُرِم ـ كما يرى نيتشه ـ من مكانته المناسبة في العالم الحديث[١١]. فالبُعْد الديونسيوسي هو أساس مقاومة نظام يقيِّد

(٨) Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 64-65.

(٩) Ibid., p. 64.

(١٠) Ibid., p. 65.

(١١) Ibid., pp. 65-66.

ويحجز، إن لم يكن يُخمِد كليًّا. ويبدو أن البُعْد الديونسيوسي بالفعل هو منقذنا من عالم تحرِّم فيه التقاليد والعادات وقواعد ومناهج تأمين النظام أيَّ فرصةٍ لأشكال التغيير الخلّاق الذي في وسعه تغيير نسق الحياة الإنسانية.

إذن، هناك تشديد عظيم من نيتشه على دوافعنا ذات الأساس الديونسيوسي؛ لأن هذا البُعْد من وجهة نظره لم يأخذ حقَّه كاملًا في العالم الحديث. لكن باتخاذ هذا الموقف، لا يصحُّ استنتاج أن نيتشه دافع عن البُعْد الديونسيوسي فحسب؛ فالواقع أنه كان راغبًا في ثقافة يمكن فيها لتعاليم أبوللو عن النظام أن تيسِّر الطريق لإثراء ديونسيوس، ومن ثمَّ دعا إلى مجتمع لا يخضع لسيطرة أيٍّ منهما(١٢). فلا بدَّ من إعادة صياغة المسعى الأبوللّوني للنظام، بحيث يحتضن المطالب الديونسيوسية على نحوٍ صحيح، ويسمح بأكمل تعبيرٍ ممكنٍ عنها ليبدي المرءُ دوافعَه وعواطفه وقواه الخلّاقة.

وكما سنبيِّن في الجزئية القادمة، فإن هناك مكانةً للأخلاق في خطَّة العمل التي يطرحها نيتشه بقدر ما يتيحه النظام الذي توفِّره هذه الخطَّة من فرصة تحقيق وضع يسمح بالتعبير الخلَّاق عن ديونسيوس. في هذا الشأن، لا تكون السياسة معنيَّةً كثيرًا بتحقيق مجتمع مدنيٍّ ليبراليٍّ يشدِّد على الحقوق المتساوية، بقدر ما هي معنيَّة بإرساء صيغ النظام التي تتيح ازدهار غرائزنا الخلَّاقة؛ فالسياسة عند نيتشه قد تشجِّع طبقةً أرستقراطية من أناسٍ ذوي عزم، أو من قد يسميهم «الأرواح الحرة»، على خلق قيمٍ جديدة لتحلَّ محلَّ القيم المسيحية التي فقَدَت مصداقيتها(١٣).

٤ ـ مكانة الأخلاق:

من منطلق موقف نيتشه القائل إن الأخلاق التي اعتنقها الفلاسفة تفصح ـ أكثر من أي شيء آخر ـ عن القيم الخاصَّة بهم، يتضح اعتناق نيتشه لرؤيةٍ

---

(١٢) Ibid., p. 66.

(١٣) المرجع السابق، ص٦٦، يتأثر استخدامنا لكلمة *willful*/ متعمد في صلتها بنيتشه بكتاب ريتشارد فلاثمان Richard Flathman التحرُّر المتعمد: التطوع والفردية في النظرية والتطبيق السياسي Richard Flathman, *Willful Liberalization: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice*, (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 185. يقول فلاثمان إن السلوك المتعمد «يفترض سلفًا وجود أمر مهمٍّ (من الفاعل) على مقاصد الفاعل المتعمدة، وقراراته واختياراته».

مفادها أن المفاهيم الأخلاقية تنشأ عن عوامل كثيرة مهمَّة تتضمَّن الثقافة، والتقاليد، والدوافع، والبواعث. إذ تشير رؤيته في الأخلاق إلى أن ما نفهمه بوصفه حقيقةً ـ الحقيقة الأخلاقية في حالتنا هذه ـ يُعَدُّ ناشئًا عن منظورٍ معيَّن لدينا، وأننا من ثمَّ عاجزون فكريًا عن إرساء مطلقاتٍ أخلاقية(١٤).

ولا تعني هذه الرؤية حسب نيتشه استحالة إظهار أن لبعض المنظورات قيمةً أكبر من الأخرى. فقد أنفق نيتشه ـ على أية حال ـ كثيرًا من الوقت محاولًا التقليل من أهمية الأطروحات المسيحية والفلسفة الغربية منذ سقراط(١٥)، علاوة على إشارته إلى وجود كثيرٍ مما يمكن مدحه في تلك المنظورات التي تجعل الأخلاق جزءًا بارزًا من الوجود. وتلك السياقات يمكنها أن تمدَّنا بنوعٍ من النظام الأبوللوني يفرد مساحةً للإبداع الديونسيوسي. فالنُّظم الأخلاقية تقدِّم كوابحَ تُستخدم في خلق قيمٍ جوهرية.

إذن في مناقشة نيشته للأخلاق، يأتي في المقام الأول أن «العنصر الأساسي القَيِّم في جميع الأخلاقيات، أنها تُعَدُّ قيدًا مطولًا جدًّا»(١٦). وهذه الرؤية إنما تشير إلى إمكانية وجود كثافة مركزة في مجرى تتبع المرء لاستبصاراته، أو بواعثه الأساسية، وهي مقدرة ذات أهمية بالغة في خلق قيم جوهرية معززة للحياة. فأيًا كانت الدوافع، أو العواطف المسيطرة عندَ الإنسان، فلا بدَّ أن يركِّز المرء عليها نابذًا كل المشتتات التي قد تجرِّده من القدرة على السعي نحوها. وهنا، لا يمكن أن تنجح الأعمال الإبداعية، التي توجد حال سعي المرء نحو واحدٍ من استبصاراته كما هو الحال فيما قد يمر به الفنان في محاولته نقل شعوره الخاص بالطبيعة في إحدى لوحاته، إلا عندما يلتزم الفنان التزامًا منضبطًا باستكمال مشروعه.

وفي واقع الأمر، ذكر نيتشه أن الأفراد غالبًا ما يندفعون إلى العمل ليتسقوا مع وميض الإلهام. «فأي فرد ينظر إلى الغرائز الأساسية للجنس

---

(١٤) E.E. Sleinis, *Nitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, pp. 30, 58. See also Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, p. 21.* He cites Nietzsche as saying, 'there is *only* a perspective *knowing." Italics in text.*

(١٥) Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, p. 25.

(١٦) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 110. Sec. 188.

البشري [لا بدَّ أن يُدرك]. . . أنها تعمل بوصفها أرواحًا **مُلهِمة**»(١٧). يحدِّد هذا الإلهام للمرء المسار الذي يتبعه، والذي يرقى حقيقةً في أغلب الأحيان إلى مستوى القانون الأخلاقي الذي يتحتَّم على الفرد الانصياع له. يقول نيشته:

إن كلَّ فنانٍ يعلم إلى أيِّ مدى تبعد حالته «الطبيعية» والتنظيم الحر واختيار المكان والترتيب والتشكيل في لحظة «الإلهام»، عن شعوره بإطلاق العنان لنفسه. ويعلم إلى أيٍّ مدى من الصرامة والدقَّة ينصاع ساعتها لآلاف من القوانين التي تضلِّل ـ وفقًا لصرامتها وحسمها ـ كل صياغة للمفاهيم(١٨).

Every artist knows how far from the feeling of letrting himself go his "natural" condition is, the free ordering, placing, disposing, forming in the moment of "inspiration"- and how strictly and subtely he then obeys thousandfold laws which precisely on asccord of their severity and definitiveness mock all formulation of concepts.

من خلال هذه التجربة من «**الانصياع** الممتد طويلًا في اتجاه **واحد**» نُولِّد كل ما يجعل الحياة «جديرةً بالعيش على هذه الأرض»، متضمنًا ذلك «الفضيلة، والفن، والموسيقا، والرقص، والعقل، والروحانية وتلك الخبرات المتحولة والمصقولة والمجنونة والإلٰهية»(١٩).

إن جميع أنساق القيم العظيمة بما في ذلك المنظورات الأرسطية والمسيحية، إنما ترمز إلى التزامٍ منضبطٍ بتجسيد قيمٍ بعينها في زمنٍ ما تنشأ عن عواطف قوية. وكما يقول نيتّشه:

إن جميع هذه الأشياء (أو العواطف) العنيفة المتعسفة القاسية الرهيبة المنافية للعقل، تجلَّت بوصفها الوسائلَ التي تربت عليها الروح الأوروبية بقوتها وفضولها الجارف ومرونتها المرهفة(٢٠).

All these violent, aarbitrary, severe, gruesome and antirational things (or passions) have shown themselves to be the means by which the European

---

Ibid., p. 37, sec. 6. Italics in text. (١٧)

Ibid., p. 37, sec 6. Italics in text. (١٨)

Ibid., p. 111, sec 188. Italics in text. (١٩)

Ibid., p. 111, sec. 188. (٢٠)

spirit was disciplined in its strength, ruthless curiosity, and subtle flexibility.

ولأن الأعمال المنضبطة تخلق قيمًا من شأنها إثراء الحياة، فمن الواضح أن العنصر الآخر المهمَّ في الأخلاق أنها تمثِّل الأساس الذي يمكن الانطلاق منه لتغيير العالم، لا مجرَّد حفظه على ما هو عليه[٢١]. ففي مناقشته للأخلاق، لم يكن نيتشه مهتمًا باستخدام الأخلاق أساسًا لتفسير نظام المجتمع وحفظه. هذا ما فعله هيغل عندما قال إن الفلاسفة لا يمكنهم سوى استجلاء «الحقائق» المتجسدة فيما هو موجود من طرق الحياة، والتي قُصد بها في حالة هيغل رؤيته لما وصفه بوصول الدولة الأخلاقية في نهاية التاريخ. لكن نيتشه رفض «شَغِّيلة الفلسفة» *philosophical laborers* السائرين على هدي هيغل، ممَّن أخذوا «كل شيء كما هو واقع، وكما هو مُقيَّم حتى اليوم ليجعلوا منه شيئًا واضحًا مميزًا معقولًا قابلًا للاستخدام»[٢٢]. لكن الفلاسفة الجدد «فلاسفة المستقبل»، **الذين يمثلون عند نيتشه «الأرواح الحرة الحقيقية»** ***true free sprits***، سيسعون ليجسدوا في العالم قيمهم التي يتفردون بها[٢٣]. ففلاسفة نيتشه الجدد سيصبحون في الواقع آمرين وقادة. «**إن الفلاسفة الحقيقيين... آمرون ومشرِّعون**». إن عزم الفيلسوف الجديد يُظهر «إرادة القوة». ومن هنا يسأل نيتشه: «هل ثمة اليوم فلاسفة من هذا النوع؟ هل وُجِدَ قبل مثلهم؟ ألا **ينبغي** أن يوجد مثلهم؟»[٢٤]. لا بدَّ أن تكون الإجابة على هذا السؤال في رأي نيتشه بالإيجاب؛ لأن الفلاسفة الجدد، أو الأرواح الحرة، سيقودون إظهار الحاجة إلى تغيير الثقافة لتصبح مرةً أخرى رحيبةً تستوعب البُعْد الديونيسوسي، ومن ثمَّ تُجلِّي من جديد إرادةَ القوة.

أ ـ أخلاق السادة وأخلاق العبيد:

تقوم مناقشة نيتشه للمجتمع المدني على إظهار الفروق بين قيم الأرواح الحرة من ممارسي الفلسفة الجديدة، المتمثلين أيضًا في الطبقة الأرستقراطية الجديدة عنده؛ وبين عقلية العبيد. وفي إشارته لهذه الفروق يبيِّن نيتشه تلك

---

(٢١) E.E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, p. 58.

(٢٢) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 142, sec. 211.

(٢٣) Ibid., p. 71, sec. 44.

(٢٤) Ibid., pp. 142-43, sec 211. Italics in text.

الهوَّة الواسعة بين هذين النسقين المختلفين من الأخلاق. وقد أولى اهتمامًا عظيمًا لأخلاق السادة بصفتها الأساس لخلق قيم تُعزز الحياة وتُضفي عليها المعنى، في مقابل أخلاق العبيد التي نظر إليها بوصفها محور المجتمع المدني الحديث.

إن النمط النبيل من البشر، الذي يشار إليه أيضًا بـ«الروح الحرة»، «يشعر **بنفسه** كأنه مقرِّر للقيم لا يحتاج من يوافق عليه. فهو يُقِرُّ أن **ما يضرني مضرٌّ بذاته**، ويعي أنه هو أولًا وأخيرًا من يخلع المجد على الأشياء، فهو **خالق القيم**»[٢٥]. وهذا الإنسان إنما يجسد أخلاق السادة، أو الأخلاق الأرستقراطية، ولديه من الإرادة الحديدية ما يجعل من المستحيل على أي شخصٍ تشكيكه في نفسه، أو في قيمه. وقد قال نيتشه عن هذا الفرد إنه «سيكون الأعظم الذي في وسعه أن يكون الأكثر تفردًا وخفاءً وتغايرًا. إنه إنسان ما وراء الخير والشر، سيد فضائله **غزير الإرادة**. ذاك الذي ينبغي أن ينال لقب العظمة: أي القدرة على أن يكون متعددًا بقدر كماله، واسعًا بقدر امتلائه»[٢٦]. وأوصى نيتشه هؤلاء الأشخاص قائلًا: «فلنبقَ أشداء، نحن آخر الرواقيين!»[٢٧]. وسيثابر هذا النمط النبيل في سبيل تحقيق أهدافه رغم وجود كثيرٍ من العقبات، بما في ذلك إغواء العزوف عن العراك، والعودة لحياة أقل صعوبة. إلا أن هذا الإصرار يشدُّ عوده ويقسِّيه، ويجعله قادرًا على شنِّ نضالٍ مستمر. يقول نيتشه: «إن التصدي المستمر لظروفٍ **غير مواتية** دائمًا أبدًا... هو ما يجعل هذا النمط يثبت ويشتد»[٢٨].

فضلًا عن ذلك، فإن هذا الفرد «يعدُّ عدم التسامح نفسه من بين الفضائل ويسميه عدالة»[٢٩]؛ لأن طبقة السادة تسعى أساسًا إلى خلق الظروف المُحبَّذة لأنفسهم، والتي لا تعزز سوى حياة النمط النبيل فحسب[٣٠]. ومن ثَمَّ، لا يمكن للسيد أن يطيق التسامح مع أي شيء قد يعوق جهوده. في هذا الشأن وخلافًا لطبقة العبيد الذين ـ كما سنرى فيما

---

(٢٥) Ibid., p. 195, sec. 260. Italics in text.

(٢٦) Ibid., p. 144, sec. 212. Emphasis is mine.

(٢٧) Ibid., p. 156, sec. 227. Italics in text.

(٢٨) Ibid., p. 200, sec. 262. Italics in text.

(٢٩) Ibid., p. 200, sec. 262.

(٣٠) E.E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, p. 61.

يلي ـ يرسون قيمًا شاملة تهدف إلى وقف المعاناة، نجد طبقة السادة معنيين في الغالب بتزيين حياتهم من خلال قيمهم التي يخلقون. لكن نيتشه دفع بأن ما يخلقه النمط النبيل يُعَدُّ ذا قيمة عامة؛ لأن العزم عند هذا النمط هو أساس لقيم جوهرية مُعززة للحياة على غرار تلك الموجودة في الفن والفلسفة، وكثير من المجالات الأخرى في الحياة. والواقع أن الشخص الأرستقراطي من خلال نشاطه، إنما يسعى لجعل قيمه الخاصَّة هي القيم المسيطرة في ثقافة ما.

في المقابل لأخلاق السادة، هناك وجهة نظر العبيد التي تمثِّل التوجُّه الأخلاقي للمجتمع الحديث. إنها الرؤية التي تمثِّل فهم «المُنتهَكين المقموعين غير الأحرار غير الواثقين في أنفسهم»، وسأل نيتشه: هَبْ أن هؤلاء بصدد خلق نسق أخلاقيٍّ فما عساه يحتوى[٣١]؟

إن عقلية العبيد لا تثق بقيم الطبقة الأرستقراطية وطريقة حياتها، ومن ثَمَّ لا ترى فيها من خيرٍ إلا قليلًا. فطبقة السادة ـ على كل حال ـ لا يراها العبيد سوى طبقة قامعة. وبناءً على هذه الحقيقة، فمن الوارد أن يظلَّ العبيد مُعتبرين قيم السادة مناقضةً لحاجاتهم ومصالحهم. وربما يمكن أن نفهم هذا الاتجاه بصورة أفضل إذا ربطنا كلمة **العبيد** بعامَّة الناس، فالعامة لا يثقون بقيم النخبة الثقافية التي نصَّبت نفسها، ويحاولون من خلال فنهم أو فلسفتهم تشكيل الطريقة التي يجب على المجتمع برمته تفسير الخبرة على أساسها.

فالعبيد نجدهم في المجتمع الحديث في صورة الأفراد المفتقرين للثقة في أنفسهم لتحريرها من بؤس عدم اليقين الذي ربما ينشأ عن حاجة إلى العثور على مغزىً للوجود. العبيد يسعون إلى التغلُّب على التعاسة التي تظهر من جراء عدم اليقين، وذلك من خلال إعلاء قيم شاملة من شأنها أن تُنهي عناء الجميع. فعلى عكس طبقة السادة، يدعم العبيد قيمًا من قبيل الشفقة والإحسان والصبر والكد والتواضع والود. فهم يشدِّدون على هذه القيم لأنها «نافعة»، وبحكم كونها «السبل الوحيدة لتحمُّل عبء الوجود»[٣٢].

---

(٣١) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 197, sec. 260.

(٣٢) Ibid., p. 197, sec. 260. Also on the issue of universal values, see E. E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values,: A Study in Strategies*, pp. 61-62.

بنعته القيم المذكورة بأنها نافعة، يشير نيتشه إلى أن الطريق الأفضل للعبيد من أجل إضفاء المعنى والغاية على الحياة هو أن يتبعوا مسارًا يجسِّد قيمة النفعية. وفي ذلك، يجد كل فردٍ طريقَه للمساهمة في المجتمع مساهماتٍ لازمة لحفظ الحياة العادية. والمرء في هذه الحالة لا يطمح في قيم السادة؛ بل يسعى إلى إفناء نفسه في أنشطة من شأنها - إذا أُديت كما ينبغي - أن تجود بما يتمنَّى من إضفاء دلالة على الحياة. إذن فالمنفعة - حسب نيتشه - «مصدر التناقض الشهير بين الخير **والشر**»[٣٣]. فالمرء يفعل «الخير» بإخضاع نفسه لمعايير نظام خيِّر، أو بالعثور على بيئة ملائمة في المجتمع يمكنه فيها القيام بوظيفة مقبولة.

لكن بمسايرة معايير نظام الخير وإتيان ما هو خيِّر أو نافع في الحياة، من الوارد أن يدعو العبد إلى نوعٍ من الشكِّ المُضجر اللحوح في قيم العبيد؛ لأن الالتزام بمتطلبات حياة نافعةٍ لا يقتضي من المرء أن يضع في أولويات حياته تلك القيم الجوهرية التي من شأنها إضفاء شعور بالأهمية على حياته. بل قد يصبح الفرد في المقابل مجرَّد ترسٍ في بيئة من العمل الروتيني والميكانيكي، أو ربما يصير موجَّهًا صوب إحراز تحسيناتٍ مادية ومالية. غير أن هذه الخبرات التي ترشد الشخص عن كيفية التقدُّم في الحياة اليومية لا تتحدَّث بالضرورة عن طبيعة تلك القيم الباقية التي تضفي على الحياة أهميةً ودلالةً كليَّة.

والحقيقة أنه من الوارد إلى حدٍّ ما أن يشكِّك كثيرٌ من أعضاء المجتمع في طريقة حياة العبيد. وهنا يقول نيتشه إنه سيأتي زمنٌ نجد فيه مسحةً من «الازدراء الخيِّر» ملتصقةً بأخلاق العبيد، وسيُنظر إلى حاملي هذه العقلية أساسًا بوصفهم أشخاصًا «ذوي طبيعة خيِّرة... **غير ضارين**.... ويسهل خداعهم، وربما أغبياء بعض الشيء». وهذه النظرة إلى العبيد، إنما توحي بأن عقلية العبيد - في سبيل إحرازها السعادة والأمل الخالد في الحرية - تساهم في خلق طريقة للحياة عاجزة إلى حدٍّ كبير عن تلبية ما يحتاجون لعيش حياةٍ جوهرية ذات مغزى[٣٤].

(٣٣) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 197, sec. 260. Italics in text.

(٣٤) Ibid., p. 197, sec. 260. Italics in text.

لكن على الرغم من هذا، قد يقتنع المرء بأن قيم العبيد تخلق على الأقل توجهًا إنسانويًا، يوحي بأن المجتمع ينبغي أن يُنظَّم بحيث يضمن الحقوق نفسها للجميع. إذ على الرغم من عيوبها، فإن قيم العبيد يمكن أن تعتبر إضافاتٍ مهمَّة للمجتمع. وفي الواقع، ولأن الإنسان العادي في المجتمع المدني، أو العبد حسب نيتشه، يأمل في الإحجام عن «الضرر والعنف والاستغلال المتبادل، و[بدلًا من ذلك] يسعى نحو مساواة إرادة الذات وإرادة الآخر»[٣٥]؛ يمكن للعبد أن يتغنَّى بالخلق الكانطي المتعلِّق بمعاملة الآخرين باعتبارهم غاياتٍ. هنا يذكر نيتشه أن التزام العبد بهذه المبادئ لا يُعَدُّ مقبولًا إلا عندما يُفهم باعتباره أساسًا لـ «مكارم الأخلاق» بين الأفراد. لكن عندما تصير هذه المبادئ قاعدةً أساسيةً للمجتمع، تظهر هنا «إرادة **نكران** الحياة»، ويتحوَّل مبدأ مكارم الأخلاق إلى أساس «انحلال وانحطاط»[٣٦].

إن الخلق الكانطي عند نيتشه لا يتسم بالواقعية، خصوصًا من زاوية طبقة السادة خالقي القيم. فيقول نيتشه: «إن الحياة في ماهيتها هي استيلاء وانتهاك واستبداد بالغريب الأضعف وقمع وقسوة... واستغلال»[٣٧]. ولعل مفهوم إرادة القوة يوحي بأن الإنسان النبيل عند نيتشه، لا يمكنه أن يحيا إلا بالغزو. والاستغلال هو محور تجربة الفرد النبيل. فالاستغلال «يرتبط **بجوهر** الكائن الحيِّ باعتباره وظيفةً عضويةً أساسية. إنه ناشئ عن الإرادة الغريزية للقوة التي هي في ذاتها إرادة الحياة»[٣٨].

من خلال هذا النشاط فحسب، يمكن تأسيس «ثقافة رفيعة» تضمُّ الأخلاق والدين والفن والفلسفة. بيد أن هذه الإنجازات لا يمكن أن تقوم لها قائمة دون أن يهيمن القويُّ على الضعيف، والقويُّ في حالتنا هو الروح الحرة. يقول نيتشه:

> **علينا أن نعترف دون مواربة كيف بدأت كل حضارة عليا على وجه البسيطة حتى الآن! لقد انقضَّت جماعةٌ ذات طباعٍ ما تزال طبيعيةً؛**

---

(٣٥) Ibid., p. 193, sec. 259.

(٣٦) Ibid., pp. 193-94, sec. 295. Italics in text.

(٣٧) Ibid., 194, sec. 259. Italics in text.

(٣٨) Ibid., p. 194, sec. 259. Italics in text.

برابرةٌ بكل ما تسوقه الكلمة من رهبة؛ جماعة من الضواري لديها ما لم يُفَل بعدُ من قوة الإرادة واشتهاء للسلطة؛ انقضَّت على أجناسٍ أضعف وأكثر تحضُّرًا وأكثر مسالمةً، ربما كانت تعيش على التجارة أو تربية الماشية[٣٩].

Let us admit to ourselves unflinchingly how every higher culture on earth has hitherto begun! Men of a still natural nature, barbarians in every fearful sense of the word, men of prey still in possession of an unbroken strength of will and lust of power, threw themselves upon weaker, more civilized, more peaceful, perhaps trading or cattle raising races.

إن المجتمع لا يمثِّل عنده؛ أي: «أرستقراطية سليمة» سوى «سقالة *scaffolding* تتمكَّن عبرها نخبة من الأجناس من الارتقاء بنفسها إلى مهمتها العليا، أو إلى **وجودٍ** أعلى عمومًا»[٤٠]. فالسيد، أو الروح الحر، هو إنسان لا بدَّ أن يأمر المجتمع بخدمة حاجته لخلق قيم جديدة، ولا بدَّ على الضعفاء أن يتحولوا إلى خادمين لهذا الجهد، خاضعينَ كليةً لمطالب الأقوياء. ومن الواضح إذن أن الميل نحو تساوي الحقوق، الذي يُعَدُّ مذهبًا يتجلَّى في البُعْد الكانطيِّ من تفكير العبيد، هو نزوع نحو تسييد قيم العبيد. وإذا حدث ذلك ستخبو طريقة الشخص المتفوق في الحياة، إن لم تنتهِ عن بكرة أبيها. ذاك هو الإطار العقلي الذي يمهِّد السبيل لعقلية القطيع؛ موضوع مناقشتنا في الجزئية التالية.

ب ـ أصل أخلاق العبيد وأخلاق القطيع:

هناك حسب نيتشه تراتبية للأخلاق. والواضح أن أخلاق السادة أسمى من أخلاق العبيد. وفي هذه الجزئية، نناقش أصل أخلاق العبيد، لنبيِّن الأساس الخاصَّ بأخلاق أخرى أقل رتبةً هي أخلاق القطيع.

بدايةً لا بدَّ من توضيح أنه في استعراض أصل تفكير العبيد، يمكننا أن نبيِّن أيضًا أساس أخلاق القطيع. وقد يبدو من الوهلةِ الأولى أن الطريقتين في التفكير مختلفتان تمامًا في طبيعتهما. فالعبد يسعى إلى تغيير العالم بما

(٣٩) Ibid., p. 192, sec. 257.

(٤٠) Ibid., p. 193, sec. 258. Italics in text.

يتفق مع قيم شاملة تضع حدًا للمعاناة وسيطرة طبقة السادة. أما عقلية القطيع، فتأمل في الإبقاء على الأمور كما هي عليه وتجنُّب التغيير. فكيف إذن سيكون ممكنًا لعقلية العبيد أن ترتبط بعقلية القطيع أو حتى تساهم فيها؟

تمثِّل أخلاق العبيد ـ كما أشرنا توًا ـ قيمًا شاملة غرضها النهائي إنهاء المعاناة. بيد أن الناس عندما يجعلون هذه القيم في صالحهم الخاص، يصبح الأمر الخيِّر هو الأمر النافع. ومن منطلق هذه الرؤية، ينشأ الالتزام بانصياع سلوك المرء لقواعد حياة عادية. ولعقلية القطيع رؤية مماثلة، فهم يدينون كل من يتحدى الحياة العادية تحت مسمَّى تتبُّع عواطف ديونسيوس القوية، تمامًا مثلما تفعل طبقة السادة؛ فمن يتحدى الحياة العادية يبدو في أعين القطيع أشرارًا خطرين. والواقع أن عقلية القطيع تبشِّر بقيم من قبيل الطاعة والتواضع والإنصاف والأهمية الباقية لحياة دون المتوسط *mediocre life* بما يتفق مع «رغبات متوسطة ومعتدلة»[٤١]. إنها قيمٌ تتناسب مع الحاجة إلى عيش حياةٍ بسيطة، خالية من المعاناة. وكما هو الحال في عقلية العبيد، هناك إذن رغبة في رفع كل معاناة وإزالتها. ونحو هذه الغاية، يجب أن يكون هناك مساواة في الحقوق، وتعاطف مع كل من يتعرض لمعاناة[٤٢]. مع ذلك، فمذهب المساواة في الحقوق الذي يُمارَس وسط مجتمعٍ تسيطر عليه عقلية القطيع، من السهل أن يُساء استخدامه، ويتحوَّل إلى مذهبٍ «للمساواة في ارتكاب الخطأ»، تُشَنُّ في ظلِّه «حرب عامَّة ضد كل نادر وغريب ومميز، وضد الإنسان الأعلى والروح الأعلى والواجب الأعلى... حرب ضد الامتلاء الخلَّاق بالقوة والسيادة»[٤٣].

---

(٤١) Ibid., p. 123, sec. 201; and Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A study in Strategies*, p. 87.

(٤٢) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 72, sec 43.

نقول: حمل نيتشه على هذه القيم والاتجاهات في معرض تناوله لتفوق الفلاسفة المقبلين قائلاً: على المرء أن يتخلَّص من الذوق الرديء الذي يريد الاتفاق مع الأكثرية. إن الخير لا يعود خيرًا إذا تفوَّه به الجار. فكيف يمكن أن يكون ثمة «خير عام»! اللفظ يناقض ذاته: ما يمكن أن يكون عامًّا، له دائمًا قيمة ضئيلة وحسب. وفي النهاية، يجب أن تكون الأمور على ما هي عليه وعلى ما كانت عليه دائمًا: تبقى الأشياء العظيمة للعظماء، والأغوار للسابرين، والارتعاشات الرقيقة للمرهفين، وجملة واختصارًا: يبقى كل نادرٍ للنادرين. نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، دار غروب في بيروت، ١٩٩٥م. [المترجم]

(٤٣) Ibid., 144, sec. 212.

يبدو إذن أن عقلية العبيد بقدر كونها أساسًا لتعميم المنظور وشمولية القيم، تخلق أساسًا لعقلية القطيع. ونحن إذ نتناول أصل عقلية العبيد إنما نتناول أيضًا أساس عقلية القطيع. فنحن نعيش ـ حسب نيتشه ـ زمنًا تسوده قيم العبيد. لذا فقد تمَّ اقتيادنا إلى عقلية القطيع. ولكن كيف ولماذا حدث ذلك؟ يتطلب هذا السؤال الذي سنناقشه فيما تبقى من هذا الفصل تقييمًا، أو إعادة تقييم للقيم الموجودة، فنبيِّن أين وكيف ظهرت قيم العبيد؟ ولماذا وعلى أي أساسٍ قد تبدأ هذه القيم في فقدان أهميتها؟

لتقديم نظرة عامَّة عن أطروحة نيتشه قبل التطرق إلى تفصيلها، يجب توضيح أن الفئات الأخلاقية عند نيتشه تنشأ عن نضالٍ بين قوى اجتماعية متصارعة. وفي المعركة، يحدِّد المنتصر أساسَ الأخلاق متضمنًا ذلك الشرائع التي يجب على الخاسرين الإذعان لها. وقد وَجَد أول صراعٍ من هذا النوع بدايته منذ أيام ما قبل المسيحية بين طبقة أرستقراطية وبقية المجتمع. على إثر ذلك، ظهر العراك بين أبوللو وديونسيوس في المجتمع في الصراع بين طبقة أرستقراطية قوية تحاول فرضَ قيمها على الجميع، وطبقة ضعيفة مستعبَدة يؤول تمردها ضد الأقوى في النهاية إلى المسيحية وإلى عقلية العبيد التي تضع قيمًا شاملة تجعل حماية الضعيف هدفها الأساسي. ولننتقل الآن إلى فحص تفاصيل هذه الأطروحة.

تضرب الأخلاق الحديثة بجذورها في عصور ما قبل المسيحية باعتبارها نتيجةً لوجود رغبةٍ لدى طبقة أرستقراطية في المحافظة على نظام جعل منها المصدر السائد للقيم. أضعفت هذه الرؤية عن الأخلاق من مكانة الطبقات الأدنى في المجتمع. إلا أن الطبقات الأدنى لم تقبل وضعها الخاضع. ومن خلال التمرُّد ضد السادة تولَّدت الأخلاق المسيحية الحديثة. وقد بدأ التمرُّد بالفعل في اليونان إبَّان القرن الخامس قبل الميلاد. إلا أن الجولة الرئيسة من هذا التمرُّد كان فيها مقاومة منطقة يهودا القديمة، والمقاومة اليهودية للسيطرة الرومانية[٤٤]. وهنا كان مقدرًا لليهود ـ الطبقة الأضعف الخاضعة ـ أن يعيدوا تنظيم قيم المجتمع، جاعلين قيمهم أسمى من القيم الرومانية. وفي

(٤٤) For a good account of Nietzsche's history of slave morality, see Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, pp. 119-25.

سبيل ذلك، سعى اليهود إلى خلق ثورةٍ في الثقافة من شأنها أن تسيِّدهم، وتسيِّد ما سينشأ عن جهودهم؛ المسيحية.

يقتضي بنا الأمر هنا أن نقدِّم وصفًا موجزًا لهذا التمرُّد. فقد كان المجتمع برمَّته قد صمَّمته الأرستقراطية الرومانية لإظهار شخصيتهم وقيمهم هم. وكان وضعاء القوم يُستخدمون وسائلَ لخدمة الغايات الأكبر التي يحدِّدها عِليةُ القوم بصفتها حقًّا للمجتمع، ولهم هم أنفسهم في المقام الأهم. كان هذا هو الوضع الأساسي الذي شبَّ عنه نوع خاصٌّ من الثورة أشعلها اليهود. وذكر نيتشه أن قبل الثورة كان اليهود بلا أي قوةٍ أمام عِليةِ القوم الذين كان على اليهود خدمتهم. فلم يكن لليهود قدرةٌ على مقاومة الأشراف جسديًا؛ ذلك ببساطة لأن السادة كان لديهم قوةٌ هائلة. بيد أن اليهود أبوا الإذعان لطريقة حياة تبقيهم في هذا الخضوع. نتيجة لهذا صار حنقهم بالغًا؛ بل تحوَّل إلى كراهية[٤٥]. يقول نيتشه: «إن كراهية اليهود تتنامى إلى حدودٍ جبارة غير محدودةٍ تبلغ أقصى أنواع الكراهية روحانية وسُميَّة»[٤٦]. وقد كان لهذه الكراهية اليهودية أن تُشعل الدافع إلى المقاومة. وفي هذا يقول نيتشه إنه لا يمكن لأخلاق العبيد أن توجد دون «عالم خارجي معادٍ؛ أي: إن الأمر يتطلب ـ بتعبيرات علم النفس ـ مثيرًا خارجيًا كي تفعل هذه الأخلاق مفعولها. ففعلها في الأصل ليس سوى ردِّ فعل»[٤٧].

في رواية نيتشه، كانت المقاومة اليهودية ذكيةً وناجحةً. فهم لعدم قدرتهم على الانتصار على الأشراف في الحروب، وجدوا طريقة داهية لإسقاطهم. فقد تطلعوا إلى إحلال قيم جديدة محلَّ قيم السادة. على إثر ذلك، قام اليهود بفعل «**انتقام روحاني**»[٤٨] أعادوا فيه تحديد الثقافة وتشكيلها بحيث صار يُنظر إليهم وإلى جميع العاديين في الثقافة الجديدة بوصفهم حماةَ القيم المقدَّسة. هنا قلَبَ اليهود قيم الطبقة الأرستقراطِية بقولهم إن كل شيء صالح ونبيل وجميل ومصدر للسعادة، لا ينبثق عن

---

(٤٥) Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, in *The Classics of Moral and Political Theory*, edited by Michael L. Morgan, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1992), pp. 1245, 1243.

(٤٦) Ibid., p. 1243.

(٤٧) Ibid., p. 1245.

(٤٨) Ibid., p. 1243. Italics in text.

الطبقة الأرستقراطية بل عن «حب الله». وانقلبت التراتبية بسبب إعادة تقييم القيم هذه. فيقال هنا إن من يحبون الله ـ أولئك الوضعاء ـ لهم أهمية تفوق الأرستقراطيين الذين بكفرهم أُدينوا ولُعنوا إلى أبد الآبدين. وقد زعم اليهود إذن:

«البؤساء وحدهم هم الصالحون. الفقراء خائرو القوى الوضعاء وحدهم هم الصالحون. المرضى المحرومون القبيحون وحدهم هم الصالحون، هم وحدهم من أنعَمَ الربُّ عليهم، البركة لهم وحدهم... أما أنتم أيها الأقوياء النبلاء، فأنتم الأضداد الأشرار المتوحشون الشهوانيون الطماعون الكافرون للأبد، وستخلدون أبدًا في الشقاء، ملعونون أنتم وخطاة!»[٤٩].

The wretched alone are the good; the poor, impotent, lowly alone are the good; the suffering, deprived, sick, ugly alone are pious, alone are blessed by God, blessedness is for them alone- and you, the powerful and noble, are the contrary, the evil, the cruel, the lustful, the insatiable, the godless to all eternity; and you shall be in all eternity the unblessed, accursed and damned!

وَفْقَ نيتشه، كانت الكلمات التي استخدمها اليهود في شنِّ حملتهم رائعةً في علاقتها بما كان في ذهنهم من أهداف. كلمات لم تتغنَّ بالنصر في ساحات المعركة، فقد كان اليهود أقلَّ عددًا وعتادًا؛ بل حثَّت الجماهير على الانتصار بأن يصبحوا الأفضل روحيًا من الطبقة الأرستقراطية المكروهة. فقيل للجماهير: «لنختلف عن الشر. لنكن الخير! الإنسان الخيِّر هو الذي لا يغضب، ولا يضر أحدًا، ولا يعتدي على أحد، ولا يثأر، هو من يترك الانتقام لله»[٥٠]. إلا أن هذه الرسالة هي بحقٍّ طريقة أخرى لقول: «نحن ضعفاء، ضعفاء على أية حال. وسيكون من الخير ألا نقدم على شيءٍ **لا نملك ما يكفيه من القوة**»[٥١]. ومثلما يقول ديتويلر، فإن هذا الموقف يبيِّن كيف أن «المضطهدين المقموعين ممَّن كانوا بلا أملٍ في إحراز تفوُّق جسديٍّ على الجنس الأنبل، أعلنوا تفوقهم الأخلاقي، وذهبوا في فتح العالم من

(٤٩) Ibid., p. 1243.

(٥٠) Ibid., p. 1250.

(٥١) Ibid., p. 1250. Italics in text.

خلال بشارتهم بالحلم والحب»[٥٢].

٥ ـ الديمقراطية والمجتمع المدني:

كانت الثورة اليهودية عند نيتشه «علامة فارقة». فقد أنزلت الهزيمة بالحكم الروماني، وصارت قاعدةً للمسيحية. أما في نظر نيتشه، فبقدر ما كان هذا التمرُّد علامةً فارقةً، فإنه خلق نسقًا قيميًّا انتهى نفعه، حتى وإن كان ما يزال قائمًا. وقد أشار نيتشه لهذه الرؤية في قوله إن الصور المسيحية ـ على هيئة هؤلاء الأفراد كيسوع ومريم ـ ما زالت موجودةً «كما لو كانت» المسيحية هي «خلاصة كل القيم العليا ليس فقط في روما بل في نصف العالم تقريبًا»[٥٣]. تشير هذه المقولة إلى أن المسيحية لم تعد في نظر نيتشه المصدر الرئيس للقيم الجوهرية حتى وإن استمرت الثقافة المسيحية ذات سيادةٍ ومكانةٍ بارزة.

بناءً على هذا الموقف، يمكن القول إن المسيحية ـ على الرغم من كونها لم تعد بمنزلة نسق القيم الذي يعطى دلالة للحياة ـ ما زالت عاملًا مهمًا في العالم الحديث في نظر نيتشه. إنها الأهمية التي تفصح عنها الجهود الحديثة المبذولة في إنهاء المعاناة من خلال الديمقراطية. وعلى إثر ذلك، أخذت الفكرة المسيحية شكلًا علمانيًا في التعبير عن نفسها. «لقد وصل الأمر إلى حدِّ تحوُّل المؤسسات السياسية والاجتماعية نفسها، إلى تعبيرٍ متزايد الوضوح عن هذه الأخلاق: إن الحركة **الديمقراطية** وريثة الحركة المسيحية»[٥٤]. إلا أن هذه القيم ليست سوى مرآةٍ تعكس قيمَ حياة العبيد العادية، تلك القيم التي تطرح تهديدًا لخلق حضارة عليا. يتحدَّث نيتشه عن أناسٍ في جميع أنحاء أوروبا سمَّاهم بـ«كلاب اللاسلطة» هدفهم الرئيس هو التعزيز من فلسفة حياة القطيع، مستخدمين في غمار ذلك...

> دين التراحم والإشفاق على كل مَنْ يشعر ويعيش ويعاني (نزولًا إلى الحيوان وصعودًا إلى «الله». إن صرعة «الإشفاق على الربِّ» تجد

---

(٥٢) Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, p. 122.

(٥٣) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, p. 1254.

(٥٤) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 125, sec. 202. Italics in text.

مكانها الصحيح في العصر الديمقراطي)؛ ومتفقون بقضهم وقضيضهم على صرخة التراحم النافد الصبر، وعلى المقت المميت للمعاناة عمومًا»[٥٥].

the religion of pity, in sympathy with whatever feels, lives, suffers; (down as far as the animals, up as far as "God"- the extravagance of "pity for God" belongs in a democratic era); at one and all, in the cry and impatience of pity, in mortal hatred for suffering in general.

هذا الشكل العلماني للمسيحية لا تأخذه شفقة بالإنسان الخاص، الروح الحر؛ بل يبرهن بدلًا من ذلك أن الجميع سيهبط إلى المستوى المشترك نفسه. فلا بدَّ للجميع أن يكونوا متساوين، ولن تكون هناك أية «حقوق خاصَّة، أو امتيازات» لمن هم حقًّا فائقون؛ أي: الأرواح الحرة[٥٦]. فعلى عكس هيغل الذي رأى في صراع السيد/العبد أساسًا لمجتمع مدنيٍّ واحتفى به لإيمانه بالحقوق الأساسية للجميع، رأى نيتشه في محصلة هذا الصراع تدعيمًا لشروط القمع لأشرف طبقات المجتمع؛ أرواحه الحرة.

مثلما كان الحال عند بيرك، نجد لدى نيتشه ميلًا نحو الوصول إلى مجتمع يمكنه خلق مكانة خاصَّة لأرستقراطية طبيعية. إذ يتضح - كما استعرضنا مع نيتشه - أن قيم عقلية العبيد - أي: ذلك الاهتمام بمنح الاحترام للجميع - لن تُفضي إلى شيء سوى تسوية الجميع بذلك المستوى دون المتوسط. والنتيجة هي انعدام الجهود التي تمنح مكانةً خاصَّة للروح الحرة؛ بل سيتحوَّل الناس في المقابل إلى أفرادٍ من القطيع سلبيين معدومي الإرادة. وقد شجب نيتشه هذه الظروف، وأمل أن يفضي هذا الوضع إلى حلٍّ نفسه بنفسه. لأنه - في حقيقة الأمر - كلما صار الناس موجَّهين أكثر فأكثر نحو مجتمع مدنيٍّ، يصبحون في غاية السلبية والبساطة. وحقيقة الأمر أن نيتشه قد ذكرً أن أوروبا تتَّسم بـ«شلل الإرادة»؛ ذلك الوضع الذي «لم يَعُد لدى الناس فيه أيُّ تصور عن استقلال القرار، والشعور الشجاع بلذَّة الإرادة»[٥٧].

(٥٥) Ibid., pp. 125-26, sec. 202.

(٥٦) Ibid., p. 125, sec. 202.

(٥٧) Ibid., p. 137, sec. 208.

عندما يفتقر الأفراد والمجتمع إلى شعور بالطاقة ينبثق عن اعتقادٍ قيمٍ تضفي دلالة على الحياة، فإنهما يبدآن في الشعور بالهشاشة والضعف أمامَ أي شيء أو أحدٍ يتحدَّى المجتمع. والواقع أن عقلية القطيع على استعدادٍ للخضوع لمن يتمتَّعون بإرادةٍ أقوى. والشيء الباعث على السخرية أن هذه الوقائع قد تخلق ثغرةً للسادة، فحيث يصير الضعفاء أقلَّ قدرةً على رعاية أنفسهم، من المحتمل أن يعود الأقوياء مجددًا ـ أخلاق السادة في حالتنا هذه ـ إلى ارتقاء السلطة في المجتمع(٥٨).

وفي تأكيده على هذا الموقف، رأى نيتشه في الانهيار الوشيك للديمقراطية أساسًا لصيغة جديدة وإيجابية من الطغيان، فقال:

> إن الحركة الديمقراطية في أوروبا ستفضي إلى إنتاج نمطٍ مؤهَّل للعبودية بألطف ما تحمله الكلمة من معنى: فنجد الإنسان القوي يصير في حالاتٍ فردية واستثنائية أقوى، وأثرى مما كان عليه في أي وقتٍ مضى. . . أريد أن أقول: إن الحركة الديمقراطية الأوروبية هي في الوقت نفسه ـ دون قصدٍ ـ مشروعٌ لتوليد الطغاة بكل ما تحمله الكلمة من معنى بما في ذلك أكثر الطغاة روحيةً(٥٩).

> The democratization of Europe will lead to the production of a type prepared for slavery in the subtlest sense: in individual and exceptional cases the strong man will be found to turn out stronger and richer then has perhaps ever happened before... What I mean to say is that the democratization of Europe is at the same time an involuntary arrangement for the breeding of tyrants- in every sense of that word, including the most spiritual.

لن ينخرط «الطاغية الروحي» الجديد في سياسة عصرنا «التافهة». فلم يتقبَّل نيتشه ـ على سبيل المثال ـ السياسة بوصفها نشاطًا ينحطُّ إلى منزلة تحديد أي الحقوق يجب أن يتمتَّع بها الناس، وكيف يمكن توزيعها؛ بل تطلع في المقابل إلى بزوغ طبقة قوية من الأشخاص لديهم الإرادة لوضع حدٍّ لتشوش المجتمع المدني، وفي سبيل ذلك يجعلون من أنفسهم ذروة الثقافة

---

(٥٨) Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, pp. 174-75.
(٥٩) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 173, sec. 242. Italics in text.

الجديدة. ستكون السياسة الجديدة ـ مثلما أشار نيتشه ـ «سياسة عظمى»، فيقول: «لقد ولَّى زمن السياسة التافهة، والقرن التالي سيجلب معه الصراع من أجل السيطرة على الأرض كلِّها؛ أي: **الإرغام على السياسة العظمى**»[٦٠].

مَنْ هذا الطاغية الذي كان في ذهن نيتشه؟ إنه الفنان. بحسب سلاينس: «تأخذ قوة الفن في تعزيز الحياة ـ عند نيتشه ـ مرتبةً أعلى من الأخلاق والدين»[٦١]. فقد اعتقد أن الفنان هو منبع القيم المعزِّزة للحياة. كما أن السياسة التي وقودها التخيُّل الفني ستسعى ـ حسب نيتشه ـ إلى تحديد أسس للاحتفاء ببهجة الحياة بطريقة يمكن ـ مثلما يقول سلاينس ـ أن تحقِّق «ازدهار الروح الإنسانية... وحب الحياة»[٦٢]. إنها طريقة في الحياة توحي بحريةٍ جديدةٍ لم تُجرَب بشكلٍ كاملٍ حتى اليوم، في إطار من عالم اجتماعيٍّ وسياسيٍّ جديد لم يُخلق بصورةٍ كاملةٍ حتى اليوم. إلا أن هذه الرؤية الجمالية التي يخلقها هؤلاء الأفراد، يمكنها رغم ذلك أن تهبنا تذوقًا جيدًا لما قد تمدنا به طريقة جازمة في الحياة ومثرية لها. وسيكون هذا التذوق بمنزلة القاعدة لبناء سياسةٍ يمكن أن تحقِّق حياةً ذات دلالةٍ ومغزى؛ حياة تعيد للناس شعورًا بالأهمية الذاتية والهدف.

٦ ـ سياسة الضمير الفاسد:

في مجرى بناء المجتمع الجديد، ترى أي أعداء ستتطلَّع الأرستقراطية الجديدة عند نيتشه إلى البطش بهم؟ يبدو أن السياسة لدى نيتشه ستكرِّس لمقاومة الواقع القمعيِّ المرتبط باتجاهات الشعور بالذنب والضمير الفاسد؛ لأن هذه الاتجاهات تكْمُن في صميم العوامل التي تساعد في التغلُّب على واقع سلوك العزم ونفيه. وكي نفهم العدوَّ الكامن في السياسة عند نيتشه، يقتضي الأمر تفسير طبيعة الضمير الفاسد وأثره في المجتمع، وهذا ما يمكن إنجازه على أكمل وجهٍ عن طريق المقارنة بين الضمير الصالح والضمير الفاسد.

(٦٠) Ibid., p. 138, sec. 208. Italics in text.

(٦١) E. E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values,: A Study in Strategies*, p. 123.

(٦٢) Ibid., 146-47, also, pp. 128-31.

يرتبط الضمير الصالح بحقيقة تعريف الفرد لنفسه باعتباره «**فردًا سيدًا**»؛ إنسانًا «لديه إرادته المستقلّة الممتدَّة، **والحق في قطع الوعود**... وفيه وعي فخور... بقوته وحريته، وشعور بالبشرية يصل إلى حدِّ الكمال»[٦٣]. مثل هذا الفرد يعيش «**امتياز المسؤولية**». والشعور بالمسؤولية المنقول عبر ضمير صالح، يوحي هنا أن المرء لديه «سلطان على نفسه، وعلى القَدَر»[٦٤]. إذ يدرك آنذاك أنه مسؤولٌ عن عواقب أفعاله واختياراته، ولا بدَّ أن يتقبَّل الحاجة إلى كبح عواطفه، عندما يكون الكبح هو أفضل طريقة لتنظيم حياته من أجل خلق القيم. وخبرة الضمير الصالح التي تتطابق وأخلاق السادة إنما تفصح عن سيطرةٍ حقيقيةٍ على الذات. وبقدر امتلاك المرء هذه الصفة يصبح قادرًا على امتلاك كلٍّ من الشعور المكثف بإثبات الذات، والشعور بـ«السيطرة على الآخرين» مثلما قال ديتويلر[٦٥].

لكن ليكن واضحًا أنه في ظل هذا النموذج من الضمير الصالح، أنه بكبح بواعث الذات، لا بدَّ ألَّا يتنازل المرء عن هذه البواعث، أو يضع حدًا لها؛ لأن هذا يمكن أن يفصله عن الطاقة الحقيقية التي تدفع الحياة، وتمثِّل أساسًا لعزمه. وهنا تحديدًا يتجلَّى الفرق بين الضمير الصالح والضمير الفاسد. فالفرق بين هاتين الحالتين للعقل ينبعث من حقيقةٍ مفادها أن المجتمع لا يريد لأفراده التفكير في أن غرائزهم هي أساسٌ سليمٌ للسلوك؛ لأنهم إن فعلوا ذلك سيفقدون احترامهم لمعايير المجتمع وقواعده. وهنا نجد مجددًا أن مطلب العفوية الديونيسوسي فيما يتفق مع عواطف المرء ودوافعه، إنما يجابه التوق الأبولوني لحفظ النظام. كيف انتهج المجتمع تاريخيًّا قضية حفظ النظام؟ يمكننا في تفاعلنا مع هذا السؤال أن نرى الأهمية التي يعطيها المجتمع للضمير الفاسد.

مبدئيًّا، يرسي المجتمع احترامًا لقواعده من خلال عقوباتٍ قاسية. وهنا تتمثَّل مقاربة المجتمع للأخلاق في الربط بين الفشل في مراعاة القواعد، والألم المبرح. وقد علَّمت هذه التجربة الناسَ ألَّا يبيحوا لغرائزهم لعب دورها كاملًا، وأن يكبحوها. وفي مناقشته للطرق التي استخدمها المجتمع

---

(٦٣) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, p. 1257. Italics in text.

(٦٤) Ibid., p. 1257. Italics in text.

(٦٥) Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, p. 124.

في تحقيق الانصياع للقواعد، أشار نيتشه أن في البدء كانت طرق التعذيب تحفر في ذاكرتنا الجماعية الخوفَ من ارتكاب الخطأ. فالحقيقة أن آليات العقاب الأولى كانت شديدةَ القسوة؛ إذ اشتملت الرجم والخوزقة وتمزيق الجسد، و«دهن جسد الجاني عسلًا وتركه تحت الشمس الساطعة للذباب»[٦٦]. صارت هذه الأشكال القاسية من العقاب فُرجة عامة، أو نوعًا من الترويح العام. فكان الناس يهرولون إلى مشاهدة الآخرين لحظة معاناتهم، حتى صار الحدث مناسبةً للاحتفال. إذ يرى الجميع ما قد يقع عليهم، سعداء بأنه وقع على غيرهم، فرحين بذلك أشدَّ الفرح. إذ كان الجميع على استعدادٍ للاحتفال بألم الآخرين. والحقيقة أن الوحشية باعتبارها طريقةً لقولبة الناس من أجل تعزيز التزاماتهم في ظل العرف والقانون، أخذت هي الأخرى طابعًا روحانيًا وقُدِّست[٦٧]. في هذا النظام: «من الخير أن ترى الآخرين يتألمون، والخير الأكبر أن تجعلهم يتألمون»[٦٨]. وبرغم ذلك، لم ينجُ أحدٌ من هذا الدرس. لتفعل ما تقتضيه المعايير، أو تخاطر فتجعل نفسك عرضةً للاحتفال العام!

لا شكَّ أن هذه التجربة قد شرعت في خلق النظرة العامة لعقلية القطيع، عن طريق تعليم الناس كبت غرائزهم؛ لأنها قد تقذف بهم إلى التهلكة وتجعلهم فريسةً للعقاب. علاوة على أن عزوف عقلية القطيع عن الغريزة قد تشكَّل على نحوٍ أبعد عبر الوحشية، وذلك عندما ربط المجتمع

(٦٦) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, p. 1258.

(٦٧) Ibid., pp. 1260-61.

نقول: في كتابه أصل الأخلاق، وتحديدًا في تناوله لدور الثقافة في تشكيل وعي الإنسان، نرى نيتشه يقدِّم وصفًا متميزًا لبعض المفاهيم المهمَّة والأساسية والتي تمَّ تناولها في كتابنا هذا باعتبارها موضوعاتٍ أساسية مثل العدالة؛ حيث يقول: إننا نفهم لماذا لا تتراجع الثقافة مبدئيًا أمام أي عنف: «ربما ليس هناك شيء أرهب وأكثر مدعاةً للقلق ـ في ما قبل تاريخ الإنسان ـ من تقوية ذاكرته. . . لم يكن ذلك يتمُّ أبدًا من دون تعذيب، وشهادات وتضحيات دموية، حين كان الإنسان يحكم بأنه من الضروري أن يخلق لنفسه ذاكرة. قبل بلوغ الهدف (الإنسان الحر، والفاعل والقدير) كم من أعمال التعذيب ضرورية لترويض القوى الارتكاسية، لإجبارها على أن تكون مفعولاً بها. لقد استخدمت الثقافة دائمًا الوسيلة التالية: جعلت من الألم وسيلةَ تبادلٍ، عملةً، معادلاً؛ المعادلَ الدقيق بالضبط لنسيان، خسارةً مسببةً، وعدًا لم يتم الوفاء به. والثقافة المربوطة بهذه الوسيلة تُسمَّى **عدالة**؛ وهذه الوسيلة ذاتها تدعى عقابًا». انظر: جيل دولوز Gilles Deleuze، «نيتشه والفلسفة»، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣م. [المترجم]

(٦٨) Ibid., p. 1261.

حياة الغريزة بكل ما يجلب الخزي والعار[٦٩]. هنا تناول نيتشه ما بذله المجتمع من جهودٍ في سبيل جعل الإنسان «في خزي من جميع غرائزه»[٧٠]. وتُعَدُّ المسيحية مصدرًا رئيسًا لهذا الدرس. واستشهد نيتشه ساخرًا كيف أن البابا إنوسنت الثالث *Pope Innocent III* في العصور الوسطى قام على هذا المشروع بإدراجه كثيرًا من وظائفنا الغريزية الأساسية ضمن قائمة من «المنفرات» تضمَّنت ـ على سبيل المثال ـ الحمل والولادة وسيلان اللعاب والإخراج[٧١].

لكن في المجتمع المدني الحديث، فقد اختُرِعت طريقة جديدة لتعليم الناس قواعد المجتمع، وتنفيذ التقاليد المسيحية المرتبطة بالمحافظة على تقويض ثقة المرء في غرائزه. والفرق الرئيس بين المدخل ما قبل الحديث والمدخل الحديث أنه في النظام الحديث لا يُتعَلَّم الانصياع من خلال إيقاع الألم بالجسد عن طريق التعذيب؛ بل من خلال تكوين شعورٍ بالذنب داخل وعي الفرد، عند التورط في أعمال منتهكة لمعايير المجتمع. فعلى الأفراد أن يتعلَّموا كيف يتحكَّمون في «دوافعهم اللاشعورية المعصومة من الخطأ». فالمجتمع يسعى إلى «ترويضنا» بالاستعاضة عن دوافعنا وغرائزنا الفطرية بحياةٍ يمليها علينا «الحصر القمعي... العُرفِي»[٧٢]. فنحن في هذا المجتمع نتحوَّل إلى أشخاصٍ يكيِّفون حياتهم وفقًا لما يقره المجتمع أنه الأفضل لنا، لا وفقًا لما نعرفه نحن أنه الأفضل لنا، مع ما يترسب في أعماقنا من دوافع وما نشعر به من خلجات.

غير أن إجبار الناس على كبتِ دوافعهم الديونيسيوسية تحت مسمَّى «النظام الاجتماعى»، يجعلهم ينتهون إلى حالةٍ من الحرب مع أنفسهم؛ لأن الناس في مجتمع يطالبهم بالإحجام عن ترك غرائزهم تلعب دورها كاملًا، عليهم أن يتعلَّموا كيف يبقون في نفوسهم بعضًا من مشاعرهم الأكثر حدَّةً. فعندما تُقمع الغرائز، تكتسب «عمقًا وسعةً وارتفاعًا»، وفي هذا تتحوَّل إلى انفعالاتٍ عدائية لإنسانٍ «بريٍّ طليق مفترس ينقلب على عقبيه ليكون ضد

(٦٩) Ibid.

(٧٠) Ibid.

(٧١) Ibid.

(٧٢) Ibid., pp. 1271-72.

الإنسان نفسه»[٧٣]. والحقيقة أن نيتشه وصف هذه الانفعالات «بالوحشية والابتهاج والاضطهاد والاعتداء والتغيير والتدمير». وهذه الانفعالات تستهدف من يحملها، «ومن ثَمَّ فهي تنقلب على مالكيها». وبحكم الحاجة إلى السيطرة على الجانب الديونيسيوسي في شخصيتنا، فنحن ننشئ انفعالاتٍ عدائيةً تجاه أنفسنا. وهناك طريقة أخرى للإشارة إلى العدائية التي يملكها الناس تجاه أنفسهم، هي القول إن الناس بهذا المقت للذات يفصحون عن شعورٍ بالذنب، **وضمير فاسد**. وكلٌّ من هذين الصفتين يرمز إلى الميل الحديث نحو تعليم الناس السيطرة على غرائزهم، عن طريق التفكير في أنفسهم باعتبارهم أشخاصًا لا قيمة لهم عندما يعيشون هذه الغرائز[٧٤]. فالناس يتعلَّمون خبرة الذنب والضمير الفاسد حينما ينتهكون المعايير الاجتماعية.

إن الضمير الفاسد «مرض خطير»؛ لأنه بينما يعلِّم الناس قمع الجانب الديونيسيوسي في شخصياتهم، فهو بالضرورة يخلق لديهم شعورًا بأنهم سجناء داخل عقولهم ليس لديهم أي أملٍ في تحقيق الحرية[٧٥]. فلا عجب إذن أن نجد كل فرد - في مثلِ هذا المجتمع الذي يُنتج الضمير الفاسد - مجرَّد «سجين يائس. . . يحكُّ نفسه عاريًا بقضبان قفصه». ومن المفهوم أيضًا عند هؤلاء الأشخاص أن تتلاشى إرادتهم تمامًا. وهذا الظرف في رأي نيتشه هو «المرض الأخطر والأغرب الذي لم تبرأ منه الإنسانية بعدُ»[٧٦].

والواضح أن طبقة السادة هي الطبقة المالكة للضمير الصالح. في حين أن القطيع هم الواقعون في رقِّ الضمير الفاسد. فالضمير الصالح قادر على «توفير الأمان لنفسه، وهو في فعله ذلك مفتخرًا قادرٌ على امتلاك الحقِّ في إثبات ذاته»[٧٧]. فالنبيل لا يخشى عواطفه ودوافعه الأساسية. فهو لديه كابح نفسيٌّ كافٍ لعيش حياةٍ تجسِّد هذه الدوافع بطرقٍ تفصح عن قواته كاملة.

---

(٧٣) Ibid., p. 1271. Italics in text.

(٧٤) Ibid., p. 1271.

(٧٥) Ibid., p. 1271.

(٧٦) Ibid., p. 1272.

(٧٧) Ibid., p. 1257. Italics in text. Also, see Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, p. 124.

وهو بسيطرته الكاملة على حياته يتحمَّل المسؤولية الكاملة عنها. مثل هذا الشخص لن يحتال عليه المجتمع ليجعله قامعًا لانفعالاته، وكابحًا للعدائية التي تنتج عن هذا القمع عن طريق اعتناق عقلية الضمير الفاسد. أما إنسان القطيع الذي عليه أن يقمع كلَّ بواعثه ويكبتها، فهو لا يعيش سوى احتقارٍ للذات لا ينثني، وحضور مستمر للضمير الفاسد.

إن سياسة الأرستقراطية الجديدة ستكون بمنزلة صيغة من المقاومة ضد جميع المؤسسات الاجتماعية والثقافية التي تُستخدم للحفاظ على هيمنة الضمير الفاسد والشعور بالذنب؛ فالسياسة عند نيتشه من شأنها أن توحي لنا بأنه يمكننا تخيُّل حياة تنتصر فيها قوى ديونسيوس على نحوٍ كامل، في ظلِّ وضعٍ يحافظ في الوقت نفسه على بعض أبعاد أبوللو سليمةً. إذ تظلُّ هناك درجةٌ لازمة من النظام وكبح الذات لازدهار ديونسيوس. والشخص الذي يجسِّد هذه المقاربة في السياسة على أفضل وجهٍ في العصر الحديث هو ميشيل فوكو.

٧ ـ نقد ميشيل فوكو النيتشوي:

يسعى فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤م) إلى تطوير رؤيةٍ سياسية واجتماعية لما نعيشه في الوقت الحاضر، تقوم على بعض استبصارات نيتشه. وفي اتباع نيتشه، يتمثَّل أحد الموضوعات الرئيسة في نقد فوكو للمجتمع الحديث في الصراع بين العنصرين الأبوللوني والديونسيوسي في الشخصية. إذ يخضع الأفراد لضغطين مزدوجين. فمن ناحية، هناك ضغط الثقافة التي تفرض معاييرَ خالقةً للنظام، ومن ناحية أخرى نجد غرائز تسعى إلى التحرُّر والفكاك من النظام النمطي للحياة اليومية. وغالبًا ما ينتصر أبوللو على ديونسيوس، ومن ثمَّ فإن من يقاومون التحول إلى تروسٍ في آلة كبيرة من النظام الاجتماعي، عادةً ما ينظر إليهم المجتمع باعتبارهم مصدرَ خطرٍ على النظام الصالح[٧٨].

ركَّز فوكو في هذا الصدد على الطريقة التي غالبًا ما يستجيب بها

---

(٧٨) James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, (London: Simon & Schuster, 1993) pp. 69-70.

المجتمع للأفراد المهمشين ممَّن تُعَدُّ حياتهم غير تقليدية في عين معايير المجتمع كالمجانين أو السجناء. وشروعًا في وصف الطريقة التي يستجيب بها المجتمع لهؤلاء الأفراد غير التقليديين، انصبَّ اهتمام فوكو على تطبيقات حركة التنوير في المجتمع، التي روَّجت ـ كما رأينا عند كانط ـ لنوعٍ من التقصِّي الساعي إلى إحلال أفكار يدعمها العقل ويمكنها تأمين أقصى ما يمكن من الحرية الإنسانية محل الخرافة أساسًا لمناقشة الأمور العامة. وظلَّت القضية عند فوكو أن ما يوجد من اتجاهاتٍ اجتماعية وسياسية في العالم الحديث صمَّمتها إلى حدٍّ كبير حركةُ التنوير. ونحن إذ نتقبَّل هذه الاتجاهات من دون تحليلها، قد نتقبَّل كذلك سياقات سياسية، واقتصادية، واجتماعية، ومؤسسية، وثقافية تشكِّل خبرتنا ـ في الغالب ـ وفق عامل الحرية الذي يعد به التنوير المرتبط بكتَّاب كسبينوزا وكانط. وقد رأى فوكو أننا لا يجب أن نكون «مع» ولا «ضد» التنوير؛ بل تجب محاولة الحفاظ على أذهانٍ متفتِّحة بصدد إسهاماته، لنكون قادرين على التمييز بين النافع والضار في إرثه[٧٩].

يوضِّح فوكو كلا البعدين. ففي أعماله الأولى نجده يصف بعضًا من آثار التنوير الضارة، وهو ما سنتطرق إليه تمهيدًا لمناقشة إسهاماته المهمَّة الباقية. وهنا لا بدَّ من توضيح أن العقل الذي أثنى عليه التنوير الكانطيُّ ليس بالضرورة عدوًّا لنا دائمًا، لكنه أيضًا ليس صديقًا دائمًا. ومن ثمَّ، لا يجب الخوف أن يعرضنا نقدنا لإسهامات العقل إلى «خطر الانجراف في اللاعقلانية»[٨٠].

من أهم النقاط المحورية في نقد فوكو للتنوير اعتقاده أن التنوير ساعد في تشكيل شرعنة هياكل من السلطة كانت بالفعل معاديةً للحرية. وكي نفهم كيف أخذ هذا التطوُّر مجراه، فمن الضروري فهم الطريقة التي تُستخدم بها السلطة في العالم الحديث.

إن من يسيطرون على الآخرين في المجتمع إنما يحقِّقون انصياعًا

---

(٧٩) Michel Foucault, "What Is Enlightenment? In *Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, (New York: Pantheon Books, 19984) pp. 42-43, 50.

(٨٠) Michel Foucault, "Space, Knowledge, Power," in *Foucault Reader*, p. 249.

للمعايير من خلال استخدامهم للسلطة. فما هي رؤية فوكو للسلطة[٨١]؟ بالنسبة إليه، يكون للشخص (س) سلطةٌ على الشخص (ص) عندما يمكن لـ(س) أن «يحدِّد» سلوك (ص) دون استخدام قوة غاشمة. وفي العصر الحديث، ذلك العصر الذي يحتفي بالحرية الإنسانية، يُعَدُّ استخدام القوة الغاشمة لتحقيق الانصياع لمعايير نمطية انتهاكًا للالتزام بالحرية. في مقابل ذلك، تمارس السلطة عندما «يُغوى» الأفراد بآلياتٍ مختلفة للتحكُّم في السلوك وللتصرف بما تتطلبه المعايير النمطية. في تلك الحالة، من المفترض أن يمتلك الفرد دائمًا إمكانية التصرف على غير ما هو مفروض عليه. فسلطة (س) على (ص) ـ أي: عندما يجعل الأول الثاني يتصرف كما يريد ـ تكون دائمًا مصحوبةً بمفهوم أن سلوك (ص) ليس سلوكًا مجبرًا عليه. وهنا يقول فوكو إنه ليس هناك ممارسة للسلطة «دون إمكانية رفض أو تمرد»[٨٢].

إذن، فالمقاربة الرئيسة لممارسة سلطةٍ على الآخرين تأتي من خلال وسائل إغواء الناس على العمل وفق ما يريده أصحاب السلطة، دون اللجوء إلى القوة الغاشمة. وفي كتابه **الانضباط والعقاب** *Discipline and Punish*، واتباعًا لمسار نيتشه في **أصل الأخلاق** *The Genealogy of Morals*[٨٣]، كان فوكو يأمل من خلال تحليله للعقاب في استعراض الآليات التي حلَّت محلَّ القوة الغاشمة أساسًا للسيطرة، لا في مؤسسات العقاب فحسب؛ بل أيضًا

---

(٨١) على عكس ماركيوز، لا يتماهى فوكو مع حركة سياسية معينة. إلا أن أعماله تسهم في رفض النظام السياسي التقليدي من خلال ما قدَّمه من إعادة تعريفٍ للسلطة. فالسلطة التي لم تعد محمولةً، صارت تُفهم كممارسة. وينطلق تصوُّر كهذا من نظرةٍ جديدةٍ إلى التواطؤ بين العلم والسلطة، ليؤدي إلى رؤيةٍ تعطي للمقاومات الامتياز على الثورة. إن السلطة ممارسة، وقانونها العلم. وتقع أعمال فوكو الأولى في نطاق الابيستمولوجيا (نظرية المعرفة). يبدأ بنقدٍ للعلم، ولفلسفة العلم، وللمقولات الضمنية أو الصريحة، الكامنة وراء العلوم، ووراء تكوين المعارف. وهكذا يفكُّ فوكو أسطورة التقدُّم ومستتبعاته: مفاهيم التوالد، والتواصل، والتعاقب، والنفوذ، والنضج؛ من حيث إن دراسة تكوين الاختصاصات العلمية تكشف ـ على العكس ـ أنها تتقدَّم خلال المتفاصلات، واختلافات المستوى، والمتفاصلات والانقطاعات. إن الـDeus ex machina في الجدلية تجد نفسها بلا قيمة، وكذلك شأن صنوها؛ الوعي ـ الذات: «جعل التحليل التاريخي خطاب المتواصل وجعل الوعي البشري موضوعًا لكل صيرورة وكل ممارسة، هما وجهان لنظام فكريٍّ واحد. فالزمن مصور فيهما بحدود الكلية، والثورات فيهما ليست سوى عمليات وعي». انظر: شاتليه، ص٥٩٠. [المترجم]

(٨٢) Michel Foucault, "Politics and Reason," in *Michel Foucault, Politics, power, Culture,* ed. Lawrence D. Kritzman, (New York: Routledge, 1998), pp. 83-84.

(٨٣) Miller, *The passions of Michel Foucault*, pp. 219-23.

في مجالاتٍ كثيرة من الحياة اليومية. إذن في هذه الحالة، لا يمثِّل العقاب مجرَّد طريقة لمنع الجريمة؛ بل لتشكيل الطريقة التي يفكِّر الناس ويعملون بها[٨٤].

يشير فوكو متبعًا نيتشه إلى أن العقاب في النظام ما قبل الحديث اشتمل على ألوانٍ بشعة من التعذيب مورست على الخاطئين في محافل عامَّة. فكانت أطراف الناس تُنتزع، وجلودهم تُحرق بالرصاص الملتهب، والزيت المغلي. وكان الهدف من هذا المشروع تقديم عبرةٍ للحضور من العامَّة الذين أُحضروا للمشاهدة على أمل أن يصبحوا في خوفٍ من ارتكاب جريمة مشابهة، بعد مشاهدتهم ما يلقاه السجين من عذاب. فالآخرون يجب أن يروا العقاب؛ لأنهم «يجب أن يكونوا خائفين»[٨٥].

أما في عالم التنوير، فنجد هذا النوع من العقاب مرفوضًا؛ لأنه ينفي احترام آدمية الفرد واحترام الحدود القانونية التي يجب أن تُراعى إذا كان لا بدَّ أن نبقي على آدمية الإنسان سليمة دون مساس. لذا صارت هناك أشكالٌ مختلفة من العقاب، لم تعد تشتمل على ممارسة الألم البدني[٨٦]. ولم تكن الأشكال الجديدة في حاجةٍ إلى ممارسة تعذيب بدنيٍّ للسيطرة على الناس. فكيف تحقَّق هذا الهدف إذن؟

للإجابة على هذا السؤال، تناول فوكو السجن النموذجي لدى جيرمي بنثام: البانوبتيكون *Panopticon*[٨٧]، أو المشتمل الذي كان منظمًا على شكل حلقةٍ من الزنازين، في وسطها برج للمراقبة يمكِّن الحراس من مراقبة كل سجين في زنزانته. ومن ثمَّ، فجميع السجناء في جميع الأوقات يعرفون أنهم

---

(٨٤) Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan, (New York: Pantheon Books, 1997), pp. 23-24.

(٨٥) Ibid., pp. 3, 58.

(٨٦) Ibid., pp. 73-74.

(٨٧) يرى فوكو أن ما أحدث تغييرًا على الجزاء في منعطف القرن هو مطابقة النظام القضائي لإوالية الحراسة والمراقبة واندماجهما معًا في جهاز الدولة المتمركز؛ بل كذلك تركيز وتكوين سلسلة كاملة من المؤسسات (الموازية للمؤسسات الجزائية وغير الجزائية أحيانًا) التي تقوم مقام نقطة الارتكاز والمواقع المتقدِّمة أو الأشكال المخفضة بالنسبة إلى الجهاز الأساسي. يخترق المجتمعَ بكامله نظام شامل للحراسة ـ الحجز متخذًا أشكالاً تتراوح بين السجون المبنيَّة حسب مثال المشتمل Panopticon ومجتمعات الرعاية. انظر: دروس ميشيل فوكو، ترجمة محمد ميلاد، توبقال للنشر، ١٩٨٨م. [المترجم]

مراقبون من الحراس. ومع ذلك، كان كل فردٍ في زنزانةٍ غير مفتوحةٍ على أي زنازين أخرى، فيحُرم كل سجينٍ من أي اتصالٍ بالسجناء الآخرين. وفي هذا المناخ يمكن للحراس مراقبة كلِّ سجين، لكن السجين في وضع لا يتيح له التواصل مطلقًا مع أي فردٍ آخر. فكما قال فوكو، السجينُ «موضوع المعلومات، لا ذاتًا في عملية الاتصال»[٨٨].

إن تحديق الحراس ينقل إلى السجين دائمًا أنه مُشاهَد ومرصودٌ ومُراقَب. وهذا الوضع يمثِّل الأساس لسلطة الحارس على السجين لجعله ينصاع لقواعد الحياة داخل السجن. ولكن كيف يوصل الحارس هذه الرسالة من خلال هذا التحديق وحده؟ تذكر أن السجين ليس لديه أي اتصال إنسانيٍّ مع أي شخصٍ آخر. وفي غياب هذا التواصل، يتمثَّل المصدر الوحيد «للمساندة» الخارجية للسجين في الحارس القابع في برج المراقبة، يحملق فيه دائمًا ويرصد سلوكه. وفي هذا الوضع، يصبح السجين مثبتًا بتحديق الحارس كما لو كان الحارس يراقبه في كل ثانية، حتى وإن لم يكن الحارس موجودًا بجسمه. وعلى إثر ذلك، فالحارس موجود دائمًا في مخيلة السجين، يعمل ضابطًا على أفكاره، ولا يمكن للسجين الهرب مطلقًا من وجود الحارس. هكذا الأمر، بتلك الطريقة، تُمارَس السلطة على حياة السجين الذي يفعل كما يقال له، كما لو كان ذلك على نحو طوعيٍّ دون إكراه، ودون استخدام قوةٍ غاشمة لضمان الانصياع.

الأهمُّ من ذلك أن سجن البانوبتيكون أو «المشتمل»، لا يجب حسب فوكو أن «يُفهم باعتباره مجرَّد بناية خيالية؛ بل هو رسم تخطيطيٌّ لإحدى آليات السلطة مختصرةً في صيغتها النموذجية»[٨٩]. فضلًا عن أن هذه «التقنية السياسية الجديدة تُستخدم على مستوى المجتمع الحديث لفرض الانضباط، والنظام على الناس في كل خطوات الحياة»[٩٠].

(٨٨) Ibid., pp. 200-01.

(٨٩) Ibid., p. 205.

(٩٠) يرى فوكو أن السلطة في كل مكان، وليست سيادة الدولة، والإطار الحقوقي القمعي أو هيمنة أقلية هي معطياتها الأولية، بل «أشكالها الأخيرة»: «السلطة في كل مكان، ليس لأنها تملك امتياز تجميع كل شيء تحت لواء وحدتها التي لا تقهر، في كل نقطة، أو بالأحرى في كل علاقة بين كل نقطة وأخرى. السلطة في كل مكان، ليس معنى ذلك أنها تشتمل الكل، بل إنها صادرة من كل =

فهي [أي: التقنية السياسية] تُستخدم في إصلاح السجناء، وفي علاج المرضى أيضًا، وتعليم الأطفال في المدارس وحجز المجانين، والإشراف على العمال، وإجبار الشحاذين والمتسولين على العمل[٩١]... فأينما كان المرء يتعامل مع عددٍ من الأفراد ممَّن يجب أن تُفرض عليهم مهمَّة، أو شكل معيَّن من السلوك، كان استخدام منظومة البانوبتيكون أمرًا واردًا[٩٢].

It (the political technologies) serves to reform prisoners, but also to treat patients, to instruct school children, to confine the insane, to supervise workers, to put beggers and idlers to work... Whenever one is dealing with a multiplicity of individuals on whom a task of particular form of behavior must be impposed, the panopticon scheme may be used.

إن هذه المقاربة للسلطة، هي في الحقيقة شكل من «الإكراه الخفي» الذي يحكم العلاقات الاجتماعية الحديثة[٩٣]. فمراقبة الآخرين؛ أي: مراقبة أولئك المتخذين مواقع السلطة الإشرافية على الناس في مؤسسات المجتمع حيث العمل أو التحضير للمراسم الدينية أو الذهاب إلى المدرسة، هي ما تحدِّد المعايير التي يتعيَّن على الجميع تدعيمها. وهذه المراقبة التي تمثِّل بذلًا مستمرًا لإدارة الناس والإشراف عليهم، تمارس على الناس سلطةً تبدو كما لو كانت نابعةً من داخلهم، وأصبحت جزءًا من ضمير كل شخصٍ.

= مكان. و«السلطة» بما لها من ديمومة وتكرار وتجميد وإعادة إنتاج ذاتي، ليست سوى الإنتاج الإجمالي الذي يرتسم انطلاقًا من كل هذه الحركيات، سوى التسلسل المعتمد على كل منها، والباحث في المقابل عن تثبيتها... إنها الاسم الذي يُعطى لوضع استراتيجيٍّ معقَّد في مجتمعٍ معيَّن». انظر: شاتليه، ص٥٨٩، وأيضًا ص٥٩٤. [المترجم]

(٩١) يتوغل فوكو في مجالاتٍ يتجاهلها دائمًا العلم السياسي ليكشف من خلالها تقنيات التقويم. فيحلِّل الانضباط، «هذا البناء السياسي التفصيلي». هذا التعليم للخضوع بواسطة جهاز من العقوبات الجزئية يراقب الزمن (تأخر، غياب، انقطاع عن المهام) والفاعلية (عدم انتباه، إهمال، نقص في الحماس)، وطريقة السلوك (عدم تهذيب، عدم طاعة)، والخطابات (ثرثرة، وقاحة)، والجسم (مواقف غير سليمة، حركات غير موافقة)، والحياة الجنسية (عدم تواضع، بذاءة). وغاية المراقبة والجزاء هي فرض سلطة العرف معنويًا وماديًا. كل هذه المعارف (علم المدن، الطب النفسي، علم الجريمة، علم الجنس، علم الاجتماع) تُستخدم في آنٍ واحدٍ لإضفاء الشرعية وطرق استعمال السلطة. المرجع السابق، ص٥٨٧. [المترجم]

(٩٢) Ibid., p. 205.

(٩٣) Ibid., p. 209.

فحيث يعي الفرد أنه قد يَنتهك معايير المجتمع، فهو لن يفعل ذلك لأنه لا يريد أن يعيش شاعرًا بالإدانة. وقد ذكر فوكو في إشارته لهذه التجربة «أن ما طُوِّر لم يكن سوى تقنية كليَّة للترويض البشري من خلال الموقع، والحجز، والمراقبة، والإشراف الدائم على السلوك والمهام؛ لقد كان باختصار تقنية شاملة للإدارة لم يكن السجن سوى أحد تجلياتها»(٩٤).

إن مناقشة فوكو للسجون تجسِّد رؤيته القائلة إن المجتمعات تحكمها تقنياتٌ مختلفة، تقوم كلٌّ منها بتحقيق غاياتٍ معيَّنة. فهناك تقنية تسمح للناس بإنتاج البضائع، وتقنية خاصَّة بتحديد كيفية استخدام اللغة، وأخيرًا هناك تلك التقنيات التي تمكِّن البعض من تحديد الطريقة التي يفترض أن يعيش بها الآخرون. وهذا النمط الأخير الذي أشار إليه فوكو **بتقنيات الهيمنة** لا يخصُّ فقط تجربة السجن؛ بل أيضًا الطريقة التي صُدِّرت بها هذه التجربة إلى كثيرٍ من مجالات المجتمع خارج قضبان السجن، بغرض الحفاظ على السيطرة المطلوبة لقولبة حياة الناس(٩٥).

وعلى الرغم من أن الصورة التي رسمها فوكو للمجتمع المدني الحديث تُعَدُّ صورةً نقديةً للظروف المهددة للحرية، فإنها في الوقت نفسه لا تستبعد من مجال البحث مقاربةً أخرى أكثر صحيةً لتشكيل الهوية. تلك المقاربة التي توحي بأن الأفراد في الواقع قد ينحتون هوية لأنفسهم، تُفصح عن ذاتٍ مختلفة ومضادة للفرد الذي يطلبه المجتمع. واعتقد فوكو إمكانية إتيان تلك المحاولة عبر تقنية «موجَّهة صوب اكتشاف وصياغة الحقيقة المتعلِّقة بذاتية المرء»(٩٦). واقتراح هذه الاحتمالية يشير إلى أن فوكو كان قادرًا على تحديد الإسهامات الإيجابية للتنوير، خصوصًا في أعماله اللاحقة. إذ أسبغ فوكو على التنوير ـ مثلما ذكر ألكسندر نيهاماس *Alexander Nehamas* ـ نوعًا من «الاحترام الجديِّ، إذا أُحسن تأهيله، محاججًا بأن المطلب الكلي للتنوير ـ كما احتفى به كانط ـ هو تحقيق الحرية الكاملة للإنسان، التي كانت وما تزال قيد التحقُّق»(٩٧). وبالفعل أردف فوكو قائلًا: «إنني لا أعرف ما إذا كان

---

(٩٤) Michel Foucault, "On Power," in *Michel Foucault, Politics, Power, Culture*, p. 105.

(٩٥) Michel Foucault, edited by Mark Blasius, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self," *Political Theory*, 21:2, May, 1993. pp. 203-04.

(٩٦) Ibid., p. 204.

(٩٧) Alexander Nehamas, "Subject and Abject," *New Republic*, Feb. 15, 1993, p. 33.

من الواجب اليوم القول إن المهمَّة النقدية ما زالت تستلزم الإيمان بالتنوير. إنني ما زلتُ أعتقد أن هذه المهمَّة تتطلب العملَ على مواطن قصورنا؛ أي: عملًا مثابرًا يبلور تململنا لأجل الحرية»[٩٨].

إذن، ما الآثار السياسية لتقنية فوكو الخاصَّة بتطوير الذات؟ لتناول هذه المسألة، علينا أولًا أن نحدِّد بوضوحٍ ما يعنيه بالتقنية التي تمكِّننا من الإمساك بالحقيقة المتعلِّقة بذاتنا.

كي نقدِّم مثالًا على ما يقصده فوكو في مناقشة تقنيات تطوير الذات، من الضروري الانتقال إلى عمله **رعاية الذات** *The Care of the Self*. يستعمل فوكو في هذا العمل مثال الفيلسوف الرواقي سينيكا *Seneca* الذي يتحدَّث عن نمط التأمل في الذات، الذي كان سمة حياته المميزة[٩٩]. كان سينيكا يبدأ صباحه بإعداد نفسه لمهام اليوم، بفحص هذه المهام وسؤال نفسه عن مدى ضرورة فعله لها. وفي المساء يراجع أحداث اليوم المنقضي سائلًا نفسه عن العادات السيئة التي عالج نفسه منها في ذلك اليوم، وعن مواطِن الضعف في شخصيته التي تمكَّن من مقاومتها، وكيف يصبح نتيجة هذا التأمل شخصًا أفضل أو أسوأ.

في تأمله في ذاته، نجده لا يقتصر في رغبته على إيجاد الأهداف المشروعة لحياته؛ بل أيضًا «قواعد السلوك» التي ستمكِّنه من تحقيق غاياته. إلا أن حياة التأمل لا تقتصر فائدتها على ما تمنحه إيَّانا من قواعد للسلوك تمكِّننا من تحقيق غاياتٍ بعينيها. فمن المفترض أن تكون التأملات حول الذات معنيَّةً كذلك بتمكيننا من المحافظة على حريتنا[١٠٠].

كيف يكون ذلك ممكنًا؟ في تأملنا لحياتنا واهتمامنا بمسارات الحياة المختلفة الممكنة، ومن بينها الرغبات والعواطف المختلفة التي تحركنا، علينا ألَّا نتقبَّل منها سوى ما يمكننا السيطرة عليه. ومن ثَمَّ، فإن التأمل الحصيف يميِّز بوضوحٍ بين عواطف ورغبات لنا سيطرة عليها وأخرى لا

(٩٨) Foucault, "What Is Enlightenment?" p. 50.

(٩٩) Michel Foucault, *The Care of the Self: The History of Sexuality*, Volume 3, (New York: Vintage Books, 1988), pp. 60-64.

(١٠٠) Ibid., pp. 62-64.

سلطان لنا عليها. ولنفترض - على سبيل المثال - أننا على علم بأن النجاح في نمطٍ معيَّن من العمل، يحتِّم علينا العمل بجديَّة شديدة. ولنفترض أيضًا أننا نريد التحصُّل على بعض الوقت لتطوير جوانب أخرى في حياتنا مثل ما يتعلَّق بالأصدقاء والأسرة. ولكن بتأملنا في حياتنا ندرك أنه بإضفاء أهمية شديدة على عملنا، فمن الوارد أن يصير مُستحوِذًا علينا فلا يمكننا مطلقًا الشعور بالراحة فيما نقضيه من وقتٍ مع الأصدقاء والأسرة. وفي تلك الحالة، سنبدأ في مقاومة قضاء الوقت مع الأصدقاء والأسرة حتى وإن كنَّا نتوق إلى هذه التجربة. ونتيجة لردِّ الفعل هذا، نخسر حريتنا في فعل ما يُمتعنا.

لتأمين حريتنا، لا بدَّ أن نخطِّط للأمام عند تطوير استعداداتنا للعمل الذي نريد فعله، وذلك بإرساء عاداتٍ في حياتنا تضمن لنا عدم الشعور مطلقًا بعدم الارتياح فيما يتعلَّق بقضاء بعض الوقت مع الأصدقاء والأسرة. وعلاوةً على ذلك، يجب علينا دائمًا أن نرصد حياتنا لنتأكَّد أننا لم نسمح لأنفسنا العزوف عن مسارٍ معيَّن ما زال متاحًا أمام جميع رغباتنا المشروعة. ومن ثمَّ، فإن فوكو يشير إلى نشاط التأمل في الذات بوصفه نوعًا من «المراجعة الإدارية» التي نقيِّم من خلالها سلوكنا بشكلٍ مستمر، بنيَّة التأكُّد من أننا لم نفقد السيطرة الأساسية اللازمة لحفظ مسارٍ يُبقي على ما نريد السعي وراءه من إمكانيات[١٠١]. فمن خلال مراقبة أنفسنا بعناية، والاعتراف الصادق بالعواقب السلبية لحريتنا في سلوك مساراتٍ معينة في الحياة، أو عدم اتباع مساراتٍ أخرى، نتأكَّد أننا لا نقع في مواقف نخسر فيها حريتنا في توجيه حياتنا. يقول فوكو إن «هذا الفحص اختبارٌ للسلطة وضمانٌ للحرية: إنها طريقة للتأكُّد الدائم من أن المرء لن يتورط فيما لا يندرج تحت سيطرته». فعلينا ألا نتقبَّل دوافعَ في حياتنا سوى ما يمكن أن «يستند إلى اختيار الذات الحر والعقلاني»[١٠٢]. أو في مقامٍ آخر وفي التحدُّث عن دروس الرواقيين، فيما يتعلَّق بالذات، يقول فوكو إنه حسب الرواقيين فإن «تجربة الذات ليست اكتشافًا لحقيقة مخفيَّة في النفس؛ بل محاولة لتحديد ما

(١٠١) Ibid., p. 61.
(١٠٢) Ibid., p. 64.

يمكن للمرء أن يفعله ولا يفعله بما لديه من حرية»[١٠٣].

قد يبدو أيضًا أن هناك عنصرًا أساسيًّا في متابعة هذا المسار من السلوك، وهو أن نكون معنيين دائمًا بالتمييز بين الأوضاع التي تقف فيها الظروف دون اتباع إمكاناتٍ بعينها، وبين تلك الأوضاع التي يقتصر دور الظروف فيها على وضع بعض العوائق أمام ما يروق لنا من إمكانات. ونحن إذ نعتني بأنفسنا نصون حريتنا دون اللجوء إلى قلب تلك الظروف التي قد لا تتأثر بنا. فمقاومة الظروف التي لا تتيح أية فرصة للنجاح تستنفد كامل طاقتنا وانتباهنا. ومن ثمَّ، فإننا لو فعلنا ذلك نفقد الحرية في اتباع عناصر أخرى من الحياة نريدها بالفعل وبدرجة كبيرة. في المقابل، ومع تلك الظروف التي تقتصر على وضع العقبات أمامنا، سنحاول التغلُّب عليها بأساليب خلَّاقة.

إذن، إن رعاية الذات عند فوكو - مثلما كانت عند نيتشه - هي اتباعٌ لنموذج الفنان. وبما أن الأعمال الخلَّاقة بالنسبة إلى الفنان لا تحدث إلا في الزمان والتاريخ، فإن غاية الفنان تقيِّدها الظروف، وليس كل ما يتخيَّله أو يريد أن يدركه سيكون ممكنًا في ظل واقعٍ كابحٍ لحياته[١٠٤]. لكن الفنان في صياغته للأعمال يدفع الظروف إلى حدِّه الأقصى، وذلك بالإشارة إلى أن تلك الإمكانات تبدو غير متاحةٍ في الظروف الحالية، مظهرًا الطريقة التي يمكن بها إدراك تلك الإمكانات حتى في إطار هذه الظروف. وهذا ما يجعل من لوحة الفنان أو مقطوعته الموسيقية شيئًا في غاية التفرُّد والتحرُّر. بالمثل، سنجد أن الشخص الملتزم بالنظام الأخلاقي المصاحب لرعاية الذات هو فردٌ يعرف كيف يمكن للترتيبات في المجتمع أن تحرم المرء مما يأمل فيه من فرص. ولكن بتأمله في ذاته وإعادة ترتيبه للعلاقات بين الأبعاد المختلفة للحياة، قد يجد المرء طريقةً لإنجاز تلك الإمكانات بأي شكلٍ كان، حيث يحرِّر نفسه من الظروف التي ما إن ظلَّت جاثمةً فستقمع حياته.

رأى فوكو في كتابه **رعاية الذات** أن المقاربة التي اتخذها تتيح للأفراد إرساء قاعدة تخصُّ «فن الوجود» في ظل نظام أخلاقيٍّ «للتحكُّم في

---

(١٠٣) Michel Foucault, "On Genealogy of Ethics," in *Foucault Reader*, p. 368.

(١٠٤) Nehamas, "Subject and Abject," p. 34.

الذات»[١٠٥]. والتفكير بهذه الطريقة؛ يعني: أننا على دراية وإحاطة بأنه في وضع استراتيجياتٍ لتحقيق الأهداف، سيكون هناك مزيدٌ من الأهداف تفوق تلك الموجودة أصلًا. بالإضافة إلى أنه في تتبعنا لأهدافنا علينا إيجاد الطرق التي نصون بها حريتنا في تضمين حياتنا كثيرًا من إمكانات الاختيار، وذلك بعدم الوقوع في موقفٍ يتحدَّد فيه سلوكنا بفعل الظروف أو المشاعر التي ليس لنا سيطرةٌ عليها. هنا، «يدور فنُّ الوجود حول سؤال الذات، عن استقلالها وعدم استقلالها، عن شكلها الشامل، وعن صلتها التي يمكنها - بل يجب - أن تقيمها مع الآخرين، عن تلك الإجراءات التي تمارس من خلالها سيطرتها على نفسها، وعن الطريقة التي تهيمن بها على نفسها هيمنةً كاملة»[١٠٦]. وعندما يتقن الفرد تقنية رعاية الذات ويتمكَّن منها، لا يصير بعد ذلك شخصًا متواكلًا؛ بل يصبح حرًا تمامًا في رسم حياته بالطرق التي تمكِّنه من تحقيق وجودٍ ثريٍّ ومجيد، وحياة تشتمل على كثيرٍ من الإمكانات التي يأمل المرء في بلوغها.

إن هذا النوع من التحكُّم في الذات، الذي يشير إليه فوكو باعتباره شيئًا أساسيًا، ويربطه بالممارسات الرواقية، يمكن رؤيته باعتباره جزءًا من الحياة الأخلاقية المسيحية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. إذ باعتناق المسيحية لمقارباتٍ رواقية، فإنها تدعو إلى انخراط الناس في تأمل ذواتهم أو «المراجعات الإدارية»؛ بنيَّة اكتشاف القيود على حرياتهم. غير أن فوكو يشير إلى أن مسيحية القرن السابع عشر أرادت استخدام هذه الممارسات لبناء شعورٍ متزايدٍ بالاعتماد على الله، أما الرواقيون وفوكو (الذي يدعم رؤيتهم) فيريدون استخدام فنون التحكُّم في الذات لتحقيق «السيادة على النفس». كي يصبح «المرء غير معتمدٍ على شيء»[١٠٧].

تُعَدُّ الآثار السياسية الخاصَّة بشخصية فوكو الرواقية على المجتمع واضحةً في ذاتها. إنه ذلك الشخص الذي يقف فوق الجميع - كالروح الحرة عند نيتشه - موجهًا إلى الجميع بيانًا عن حاجة المرء إلى صياغة حياته الخاصَّة رغمًا عن ذلك القفص الحديديِّ الذي يسعى إلى وضعنا في مكابدة

---

(١٠٥) Foucault, *The Care of the Self: The History of Sexuality*, p. 238.

(١٠٦) Ibid., pp. 238-39.

(١٠٧) Foucault, "On Genealogy of Ethics," in *Foucault Reader*, p. 368.

عناء الهيمنة. علاوة على ذلك، وبناءً على هذه الرؤية في رعاية الذات، يصبح النشاط الأساسي الذي يجب على السياسة أن تحميه، هو قدرة الأفراد على التعبير والإفصاح عن الحقيقة حيال أنفسهم. هل لهذه الرؤية في السياسة أن تتصف بما يكفي من التفتُّح لتدعيم ذلك النوع من المجتمع المدني الذي زعم كانط بضرورته لتعزيز رؤيته في التنوير؟

كان من المحتمل أن يسأل فوكو أولًا: لو أن مفهوم المجتمع المدني يمكن أن يسهم في رعاية الذات أم لا؟ وهو يشير إلى أن المجتمع المدني في بدايته أواخر القرن الثامن عشر، كان متصوَّرًا باعتباره مجالًا مستقلًا وظيفته معارضة سلطة الدولة. ومن ثمَّ، سمح للأفراد ـ تحت مسمَّى الحرية الاقتصادية غالبًا ـ بدرجةٍ من الاستقلال عن تدخلات الدولة في حياتهم. وهذه الرؤية تشير إلى أن المجال المستقل للمجتمع المدني، إنما يرمز إلى الحرية والمبادرة، فيما ترمز الدولة في المجتمع المدني إلى سيطرة سلطوية. لذا، يمثِّل المجال المستقل للمجتمع المدني قوةً للخير، بينما تمثِّل الدولة قوةً للشر(١٠٨).

إلا أن هذا التصوير يُعَدُّ بالنسبة إلى فوكو تصويرًا مبسطًا إلى حدٍّ كبير، وقد يُخفي حقيقة تغلغل السلطة في المجال المستقل للمجتمع المدني بطرقٍ قد تكون ضارةً بالناس. ويشير فوكو إلى أن حتى المجال المستقل للمجتمع المدني، يمكن أن يرسي علاقةً سلطويةً بين الأفراد والمجتمع المدني. والسؤال الذي قد يرغب المرء في طرحه هنا، يتعلَّق بكيفية الحدِّ من تأثير السلطة؛ لأن كل علاقةٍ بالسلطة ـ حسب فوكو ـ «ليست سيئةً في حدِّ ذاتها، لكنها في الحقيقة يكتنفها خطر دائم»(١٠٩). إذ من الضروري أن نفحص بعناية علاقات السلطة التي قد تظهر في المجال المستقل للمجتمع المدني، لتحديد حقيقة ضررها من عدمه، وكيف يمكن إعادة ترتيبها أو تنظيمها لو ثبت ضررها؟ هذا تحديدًا ما سعى فوكو إلى فعله في كل أعماله. فالسلطة عنده تتغلغل في المجتمع من خلال ما تفرضه على الناس من طرق الفهم والعمل والعيش، على غرار ما تناوله فوكو في إشارته لنموذج السجن عند بنثام.

---

(١٠٨) Michel Foucault, "Security," in *Michel Foucault, Politics, Power, Culture*, pp. 167-68.

(١٠٩) Ibid., p. 168.

والمجتمع بهذا ينكر على الناس حريتهم بمطالبته إيَّاهم العيش في حالةٍ من المراقبة الدائمة أو المستمرة تظهر في شكل التحديق من أقليَّة متسلِّطة تعتلي حياتهم وتديرها.

ولأن الحرية عنصر أساسيٌّ للانخراط في تقنيات رعاية الذات، سيبدو أن المجتمع المدني الذي يصون تلك الحرية يمثِّل أساسًا ضروريًا ولازمًا بالنسبة إلى الذات عند فوكو. ولكن قد يكون الأمر كذلك بأن ما يمثِّل بالنسبة إلى المجتمع المدني محورًا أساسيًّا متمثلًا في الفضيلة المدنية اللازمة، ربما يراه فوكو تعبيرًا مضافًا عن نوع السلطة التي تحرم المرء من فرصة رعاية الذات. ومن ثمَّ، يصبح السؤال متمثلًا فيما إذا كان فوكو سيمنح مكانةً للفضائل المدنية للمجتمع المدني باعتبارها وسائلَ لحماية الحقوق للجميع أم لا؟ فالمجتمع المدني كما نعرف إنما يعتمد على هذه الإمكانية. إذن، هل سيكون هناك التزام عامٌّ بالتسامح والاحترام المتبادل على سبيل المثال؟ أم ستكون هذه القيم موضعَ إدانةٍ كما كانت عند نيتشه الذي ربطها بقيم العبيد، ومن ثمَّ بنظام مِدمرٍ لإرادة القوة؟ أو لنضع السؤال بطريقةٍ أخرى: هل يمكن أن يتسامح فوكو مع المجتمع المدني أكثر من نيتشه، حتى ولو بدا من الواضح تمامًا أن فوكو ـ مثل كانط ـ سيكون في حاجةٍ إلى مجتمعٍ مدنيٍّ لتأمين رعاية الذات؟

٨ ـ ردُّ ماكنتاير على النقد النيتشوي:

يتمسَّك مؤيدو المجتمع المدني الذين ناقشناهم في هذا الكتاب بأهمية المجتمع المدني في تأمين الحقوق الأساسية، لتكون موضوعًا محوريًا في أطروحاتهم. وفي سبيل ذلك، لم يكن قصدنا فحسب القول إن المجتمع المدني يشير إلى مجالٍ مستقلٍّ يقف مصدًا أمام الدولة؛ بل إن هذا المجتمع المدني يمثِّل بدرجة الأهمية نفسها بيئةً أخلاقيةً تسعى إلى تأمين الحرية الفردية، في حين تمنح في الوقت نفسه احترامًا لتلك القيود الضرورية أو الفضائل المدنية التي من شأنها تحقيق مثل هذه الحرية. ومن ثمَّ، يجب أن يكون واضحًا أن هناك عدَّة طرقٍ يمكن من خلالها إعلاء الحرية في مجتمعٍ مدنيٍّ. ليست الدولة وحدها في المجتمع المدني هي المطالَبة بحماية حقوقِ الأفراد؛ بل لا بدَّ أيضًا أن يكون هناك احترام عامٌّ لعدَّة فضائل مدنية من

قبيل التسامح والاحترام المتبادل التي تساعد على تنفيذ الالتزام بالحرية.

وبوضع أهمية الفضائل المدنية في أذهاننا، ننتقل إلى تناول ما قدَّمه أحد النقَّاد الذين تعرضوا لما قدَّمه نيتشه من شجبٍ للمجتمع المدني، والذي على الرغم من نقده لنيشته، فإنه يقرُّ بالعديد من العناصر التي جاءت فيما قدَّمه هذا الأخير من نقدٍ. إن ماكنتير منظِّر سياسيٌّ معاصر يتفق مع غيره في نقد المجتمع المدني الحديث، لكنه يعتقد أن النقد يحتاج إلى بديلٍ حقيقيٍّ. وهذا البديل في نظره لا يمكن العثور عليه إلا من خلال العودة إلى النظرية السياسية الكلاسيكية. ومثله مثل نيشته، يرى ماكنتاير في مناشدة الموضوعية العقلانية التي غالبًا ما تنطلق في المجتمع المدني أمرًا إشكاليًا، لكنه يعتقد أن نيتشه يغالي في رفضه الفضيلة كلها. فضلًا عن ذلك، يشير ماكنتاير إلى أن فوكو لا يذهب بعيدًا بما يكفي لتفسير الافتراضات الأخلاقية الضرورية للمجتمع المدني، ولا سيما في مجتمعٍ مدنيٍّ يرغب فوكو من خلاله في العثور على التحرُّر. وباستدعاء التفكير السياسي عند أرسطو، يبرهن ماكنتاير على أن المنطق الداعم للنقد ما بعد الحداثي الموجَّه إلى التنوير، الذي بدأه نيتشه واستكمله فوكو، رغم ما تضمَّنه من بصيرة نافذة، فإنه غير كافٍ لأنه غير قادرٍ على تعزيز أهم الفضائل الجماعية واستدامتها.

وقد يستغرب بعض القرَّاء من أن يتبنَّى مفكِّر سياسيٌّ يدافع عن عودة محافِظة إلى قيم تقليدية، عناصرَ من النقد الأكثر جذريةً للمجتمع المدني. إلا أن منطق الفكر السياسي عند ماكنتاير، يقول إن هناك فضائلَ مهمَّة فُقدت بالفعل لصالح مدخل علمويٍّ حديث للجماعة السياسية. وفي كثيرٍ من كتاباته، ينتقد ماكنتاير ما يدعوه أحيانًا نهجًا «سلوكيًا» في مقاربة المجتمع المدني، يصفه بأنه وظيفة ومنتَج مجموعة من السلوكيات الإنسانية القابلة للحساب علميًا. يعارض ماكنتاير هذا النهج؛ لأنه يعتقد أنه يقوِّض الفضائل والتقاليد الأخلاقية التي تتجاوز التفكير العلمي. واستمرارًا لتحليلنا، قد نلاحظ أيضًا أن التفكير العلمي الحتمي حول المجتمع المدني، ينتقص أيضًا من الحرية الفردية ومن حرية الاختيار التي تمنح قراراتنا في المجتمع المدني مضمونَها الأخلاقي.

واتفاقًا مع بعض نقَّاد التنوير، يرى ماكنتاير أن مجموعات القواعد التي

ترشد المجتمع المدني ليست أبديةً أو خارج النزاع، لكنها تحصل فحسب في ظروفٍ اجتماعية خاصَّة[١١٠]. ويرى ماكنتاير أننا في خطرٍ إذا تقلّص المجتمع المدني إلى عِلم يفترض مسبقًا وجهة نظرٍ محايدة وموضوعية لتكون منطلقًا للحكم على السلوك الاجتماعي. والمشكلة التي تقترن بمزاعم «الحياد الأخلاقي» هي أن المروِّجين لها يبغون تحقيق التقدُّم لفكرة وجود حقيقة مطلقة خالية من الحكم السياسي[١١١]. وتُعَدُّ هذه إشكاليةً لا لأنها تجعل حرية الاختيار والحكم على الأمور في المجتمع المدني بلا معنى فحسب؛ بل الأكثر أهمية أنها تتجاهل حقيقة أن التحري العقلاني يتطلَّب مجموعةً مفترضةً مسبقًا من الفضائل والخيرات الاجتماعية التي لا يمكن منحنا إياها إلا من خلال تقليدٍ في جماعة سياسية[١١٢]. ومن ثمَّ، بدلًا من الإجابة على سؤال الأخلاق، نجد تقاليد التحري العلمي الصارم عند تطبيقها على المجتمع المدني، لا يسعها إلا استجداء المسائل الأخلاقية. وفي المقابل، يدافع ماكنتاير عن عقلانية التقاليد التي تقرُّ بالطابع التاريخي للأخلاق دون تقويض حقيقتها أو قوتها.

وفي تقديمه هذا الدفع، يتفق ماكنتاير مع نيتشه على أن نشدان الموضوعية لا يبتغي إلا إرادة ذاتية. وهذا العزم على أية حال هو الذي يسمح لنا بتقديم أحكامٍ سياسية في المقام الأول. وهذا الإقرار لا يقتضي بالضرورة تمجيد «الوهم السخيف والخطير» عن الإنسان «الأعلى» عند نيتشه؛ ذلك الفرد الروحاني الحر الذي وضعه نيتشه نموذجًا مثاليًا، والذي يتغلَّب على عبء المجتمع المدني من خلال إرادة القوة. وعلى الرغم من حقيقة أن «حياة الفضائل تتكسر دائمًا على صخرة الاختيارات»[١١٣]، فإن هذه الاختيارات دائمًا ما تكون موجهةً عبر اتجاه تمنحنا الفضيلة إيَّاه. فنحن باعتبارنا أفرادًا نمارس عملية الاختيار، وكثيرًا ما نختلف على الخيارات؛

(١١٠) Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984). p. 67.

(١١١) Ibid., p. 77.

(١١٢) انظر حجج ماكنتير ضد العقلانية العلمية الحديثة في كتابه:
Whose Justice, Which Rationality? (Notre Dam, IN: University of Notre Dam Press, 1988), pp. 3-4, 348, 354.

(١١٣) MacIntyre, *After Virtue*, p. 201.

لكن هذه الاختيارات تقع في سياقٍ من القيم والمعتقدات الشاملة التي لا يمكن تجنُّبها في حقيقة الأمر ولا يجب أن نتخيَّل أن في إمكاننا الإفلات منها.

بناءً على هذا، فإن إرادتنا الذاتية ومجموع الإرادات الذي يتألَّف منه المجتمع المدني، يجب أن يكون لديه تصوُّر عن «الغايات الأخيرة» للحياة البشرية أو اتجاهها. إذ لا يكفي هنا أن نسعى ببساطة وراء «الحرية»؛ لأننا في حاجةٍ إلى إجابة سؤال «الحرية لأجل ماذا؟». إجابة هذا السؤال في رأي ماكنتاير، وعلى هدي أرسطو، أننا نحتاج إلى حرية إقامة مجتمع مدنيٍّ يمكن فيه تغذية التفكير السياسي وازدهار الحياة الإنسانية، واستمرار احترام حرية الاختيار. وإذا توخينا مزيدًا من التحديد، يمكن القول إن الفضائل التي ينبغي أن توجِّه المجتمع المدني هي تلك الفضائل الضرورية لإقامة جماعاتٍ سياسية واستدامتها، نسعى من خلالها إلى الخير معًا[١١٤].

من هذا المنظور، لا يمكن تحقيق النجاح للمجتمع المدني إلا إذا أخذنا في الاعتبار النقد ما بعد الحداثي للتنوير، جنبًا إلى جنب اهتمامنا باستبصارات أرسطو. كما يجب أن نظل على دراية بأن العدالة الحقيقية يجب أن تتجاوز اعتبارات الأفراد. فالفرد ـ سواء كان «إنسانًا أعلى» أو «ذاتًا» ـ أقلُّ من أن يكون مقدمةً منطقيةً نبني عليها أهداف المجتمع المدني[١١٥]. وأفضل فهم ممكن للذاتية حسب ماكنتاير يكون في سياق تشابك الذوات في سياق المجتمع المدني. فهويتنا الأخلاقية لا يمكن أن تكون شيئًا ينتمي إلى أنفسنا فحسب؛ بل شيئًا مشتركًا مع الآخرين في جماعةٍ مدنية تربطها قيمٌ والتزاماتٌ مشتركة[١١٦]. إذ يقيِّم ماكنتاير نقد نيتشه للمجتمع المدني في ضوء الأمور نفسها التي انتقدها هو في المجتمع الليبرالي الحديث؛ أي: كون الفردانية يمكنها بسهولة أن تشتِّتنا عن أهداف المجتمع المدني. إن الشيء المفقود في تمجيد نيتشه للفرد ذي العزم، وفي كثيرٍ من

(١١٤) Ibid., p. 219.

(١١٥) من أهم انتقادات ماكنتاير الأساسية لفوكو أن تفكيره يصبح في نهاية الأمر غير قادر على نقد نفسه، ومن ثمَّ فهو مجرَّد تطفُّل على القيم التي يعنيها للعرض والنقد. انظر:
MacIntyre's *Three Rival Versions of Moral Wnquiry*, (Notre Dam, IN: University of Notre Dam Press, 1990), p. 215.

(١١٦) MacIntyre, *After Virtue*, p. 215.

التصورات الحداثية عن الفرد العقلاني المستقل، هو مفهوم الأرضية المشتركة[١١٧]. لا يعني ذلك وجوب نبذ مفهوم الفرد المستقل؛ بل أن نكون حريصين فحسب من أن تكون مهمَّة الفردانية هي التعمية فحسب على الطبيعة الجماعية للمجتمع المدني. إن النقطة الرئيسة عند ماكنتاير هي أنه لا يمكن تحقيق الفضائل بمعزلٍ عن الآخرين.

ثمة أخطار في التفكير التنويري، من ضمنها العزلة ووهم اليقين وعدمية الفضيلة. لكنها أخطار لا توجب الرفض الكلي للمجتمع المدني. ويعتقد ماكنتاير ـ مثله مثل فوكو ـ أن الناس ينبغي ألَّا يكونوا «مع» ولا «ضد» التنوير؛ بل هم في حاجةٍ إلى المحافظة على عقلٍ متفتِّح حول إسهامات التنوير، وأن يتمكَّنوا من التمييز بين آثاره المفيدة والضارة على الفضائل السياسية؛ تلك الفضائل التي تساعد الناس على ممارسة الحياة الصالحة في جماعةٍ مع آخرين. وبمشاركة الناس في المجتمع المدني، فإنهم يجدون أنفسهم بالفعل يعيشون في جماعة وفق تقاليد القيم والفضائل. وكل ما يفعله الناس ويقولونه، حتى في عملهم، بما يتفق مع إرادتهم الحرة، يحدث في سياقٍ جاء قبلهم ويعيشون فيه.

وقد يتفق الناس ـ كما فعل ماكنتاير ـ مع نيشته وفوكو في أن القيم المدنية لها طابع تاريخيٌّ[١١٨]. والناس هنا ببساطة يرتكبون خطًا، إذا افترضوا أن كلمة «تاريخي» تعني «بلا حقيقة». وهم يخطئون أيضًا إذا افترضوا أن نقد العقل واليقين العلمي في التنوير، يستوجب رفضًا كليًّا لفكرة المجتمع المدني. إن أعظم إسهامٍ للفكر السياسي الحديث ـ بشرط التبادل الحر للأفكار ـ هو كل ما يسمح بازدهار التفكير السياسي، ويمنحنا مجتمعًا منفتحًا وديمقراطيًا. هذا حوار لا بدَّ أن يتضمَّن تنوعًا من الأصوات يتحدَّث عن الطريقة التي يفكِّر بها الناس ويتصرفون ويحيون في جماعة، وربما بعض الأصوات المخربة. وفي الفصلين التاليين سنناقش إسهامين مهمَّين في النظرية السياسية المعاصرة يتحديان مفاهيم المجتمع المدني، على أمل جعلها أكثر تسامحًا وأكثر استيعابًا. وبهذا يمكن القول إن حتى بعض الانتقادات الأكثر راديكاليةً، تطالب ببساطةٍ بأن يسير المجتمع المدني وفق الفضائل المدنية التي يستند بناؤه عليها.

---

(١١٧) MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Wnquiry*, p. 209.

(١١٨) MacIntyre, *After Virtue*, p. 211.

مراجع وقراءات مقترحة

Detwiler, Bruce. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Foucault, Michel. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self." Edited by Mark Blasius. *Political Theory* 21:2, May 1993.

________. *The Care of the Self: The History of Sexuality*, Vol. 3. New York: Vintage Books, 1988.

________. *Discipline and Punish.* Translated by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1977.

________. *Michel Foucault, Politics, Power, Culture.* Edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

________. *Foucault Reader.* Edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

Hayman, Ronald. *Nietzsche.* New York: Routledge, 1999. Hunt, Lester H. *Nietzsche and the Origin of Virtue.* London: Routledge, 1990.

Kariel, Henry S. *In Search of Authority: Twentieth-Century Political Thought.* New York: Free Press, 1972.

Love, Nancy Sue. *Marx, Nietzsche, and Modernity.* New York: Columbia University Press, 1986.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984.

________. *Three Rival Versions of Moral Enquiry.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.

________. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

Magnus, Kathleen M., et al., eds. *The Cambridge Companion to Nietzsche.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Mahon, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject.* Albany: State University of New York Press, 1992.

Miller, James. *The Passion of Michel Foucault.* London: Simon & Schuster, 1993.

Miller, James. *Examined Lives: From Socrates to Nietzsche.* New York: Farrar, Straus, and Grioux, 2011.

Nehamas, Alexander. "Subject and Object," *New Republic*, February 15, 1993.

Racevskis, Karlis. *Critical Essays on Michel Foucault.* New York: G. K. Hall, 1999.

Sleinis, E. E. *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies.* Urbana: University of Illinois Press, 1994.

Strong, Tracy B. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration.* Berkeley: University of California Press, 1988.

Thiele, Leslie Paul. *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: A Study of Heroic Individualism.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Warren, Mark. "Nietzsche and Political Philosophy." *Political Theory* 13, May 1985.

________. *Nietzsche and Political Thought.* Cambridge: MIT Press, 1988.

الفصل الثامن عشر

النسوية، والمساواة بين الجنسين، والمجتمع المدني

١ ـ موجات النسوية الثلاث:

إضافة لما كان عليه في الطبعات السابقة، يناقش هذا الفصل «الموجات» الثلاث من النسوية: النسوية المبكِّرة والحق في التصويت، ثم موجة تحدي التفاوتات البنيوية التي ينطوي عليها الاقتصاد والمجتمع وتجور على المرأة، ثم الجوهرية الجندرية *gender essmtialism* التي تنكر تمتُّع الناس بخياراتٍ مرتبطة بالنوع الاجتماعي. وعلى مدار هذه الموجات الثلاث، هناك قضية مستمرة كثيرة التداول في السياسة المعاصرة دائمًا ما تأتي في المقدمة والمركز، وترتبط بأسباب إقصاء النساء من المشاركة الكاملة في المجال العام للعمل والسياسة، وكيفية التغلُّب على هذا الإقصاء. والآن، لنناقش الفكر السياسي النسوي.

لعل إحدى خصائص تاريخ الفكر السياسي البارزة هي صمت النساء فيه. فحتى هذه المرحلة من نصِّنا هذا، قد يلحظ القارئ أن القليل جدًّا من النساء قد ظهرن في النقاش حتى الآن. وهذا بسبب أن السياقات الاجتماعية والثقافية للعالم الغربي الذي تتموضع فيه تركتنا الفلسفية لم تعترف بالمساواة الكاملة للمرأة. إذ إن احترام حقوق المرأة ـ سواء فلسفيًّا أو في الممارسة السياسية ـ يُعَدُّ تطورًا تاريخيًّا حديثًا إلى حدٍّ ما، وهو نتاج لأعمال مفكِّرين ونشطاء مهمين دفعوا هذا التقدُّم إلى الأمام. وفي هذا الفصل، سنقارب مسألة إقصاء المرأة بوصفها مشكلةً مهمَّةً في تاريخ الفكر السياسي، وسننظر في النقد النسوي لبعض الفلاسفة المؤثرين، ونختبر العديد من الإسهامات التي قدَّمها فلاسفة نسويون لما هو دائر من نضالٍ من أجل المساواة بين الجنسين في التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني.

من الناحية التاريخية، ظلَّ الكفاح من أجل المساواة بين الجنسين متموضعًا في سياقاتٍ تطلَّبت من النشطاء التركيز على مشكلاتٍ سياسية بعينها. وبسبب هذا الوضع، يمكن فهم صعود الفلسفة النسوية في القرن العشرين على أفضل وجه بوصفه مجموعةً من المراحل أو «الموجات» التي ركَّزت كلٌّ منها على مجموعةٍ من المشكلات وحلولها الممكنة. فالنسوية المبكِّرة ـ في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ كانت تركِّز أساسًا على الحق في التصويت بوصفه عقبةً أمام تحقيق المساواة. وقد كانت هذه الفكرة الليبرالية عن الحقوق والحريات الفردية حتى تلك المرحلة مقصورةً في الأساس على الرجال، وحاربت نسويات الموجة الأولى لمدِّ هذه الحقوق السياسية لتشمل المرأة.

كان الاعتراف القانوني بحقوق المرأة (خاصةً حقوق الانتخاب والملكيَّة) قد تحقَّق عبر نسوية الموجة الأولى، فيما ظلَّت التفرقة الاجتماعية والاقتصادية قائمةً ومستمرةً. وهذا ما أدى إلى ظهور النظريات النسوية التي تحدَّت بنى القمع التي ظلَّت قائمةً رغم تحقُّق المساواة في بعض الأشكال القانونية والسياسية. لقد جاءت الموجة الثانية من النسوية في أواسط وأواخر القرن العشرين لتركِّز على البنى الاقتصادية والاجتماعية التي حرمت المرأة من أي امتيازات، ومن ثمَّ ركَّزت النظرية النسوية على قضايا من قبيل حقوق المرأة في أماكن العمل، وحقوق الإنجاب، وحقوق الأسرة. وكانت هناك مجموعةٌ أخرى مهمَّة أيضًا من القضايا القانونية في هذه الموجة، شملت قوانينَ حول العنف المنزلي والاغتصاب والنشاط الجنسي. امتدَّت النظرية النسوية، وتشعَّبت، وتنوَّعت في أثناء هذه الفترة، وسنرى انخراطَ كثيرٍ من الفيلسوفات اللائي سنتعرض لأعمالهنَّ فيما يلي في جدالٍ حول هذه القضايا.

ظهرت الموجة الثالثة في تسعينيات القرن المنصرم (على الرغم من أن هذه الموجة محل خلافٍ عند البعض باعتبار أنها استمرار للموجة الثانية)، لتتحدَّى أطروحاتها الافتراضات المرتبطة بالنوع الاجتماعي/الجندر والافتراضات الطبقية التي وجدها فلاسفتها في نظريات النسوية السابقة. لم تكن هذه الموجة راضيةً عن الجوهرانية الجندرية أو الثنائيات الجندرية، وتجادل بدلًا من ذلك بأن الذكر والأنثى ليسا تصنيفين طبيعيين، وأن العلاقة بين النوعين ينبغي ألَّا تكون قائمةً بوصفها خيارًا ثنائيَّ القطب.

كذلك دفع بعض منظِّري النسوية مؤخرًا بأن كثيرًا من الخطط الاجتماعية والسياسية التي وضعتها الحركات النسوية المبكِّرة ركَّزت على تجربة نساء الطبقة المتوسطة من البيض، إذ كان التصويت والتكافؤ الاقتصادي يعنيان الحرية فقط لمن مَرَّ بالفعل بتجربة الامتيازات العرقية والاقتصادية. في هذه المرحلة الأحدث قاطبة من الفلسفة النسوية، أصبحت الأفكار المقدَّمة من مؤيديها أكثر تباينًا وتنوعًا، مما أدى إلى سؤال عمَّا إذا كان هؤلاء الفيلسوفات يمثلن استمرارًا للتقاليد النسوية، أم أنهنَّ ينخرطن في مجموعةٍ من الأطروحات والمجادلات تقترح شيئًا جديدًا. فيما يلي من نقاشاتٍ سنحلِّل عددًا من هذه الأطروحات بغرض تقديم نظرةٍ على تنوع في مدى الحوار، وفهم كيفية مشاركة هذا الحوار في تاريخ النظرية السياسية الذي قدَّمناه حتى الآن.

٢ ـ العامُّ والخاصُّ:

من الأسباب الرئيسة التي جعلت من النضال من أجل المساواة بين الجنسين نضالًا صعبًا، سواء في النظرية أو الممارسة، هي العلاقة التي حُدِّدت لكل نوعٍ اجتماعيٍّ في تركيبة المجتمع نفسه. فمن الناحية التقليدية، اعتبرت الأسرةً حجر زاوية للمجتمع المدني، والمرأة مسؤولة رأسًا عن رعاية هذا المجال. ما حدث في الأسرة كان مهمًا، لكن مجال السياسة كان يعتبر إلى حدٍّ كبير واقعًا خارج المنزل، وكان الرجالُ تقليديًّا هم المسؤولين عن تسيير الأمور في هذا المجال الآخر من الحياة. وعلى هذا النحو، كانت الاختلافات بين النوعين مرتبطةً ارتباطًا وثيقًا بتوتُّر مستمرٍّ بين مجال الحياة المحمي من السياسة، ومجال الحياة الذي كان التفكير والحراك السياسي فيه متوقعًا. وفي العالم الحديث أدَّى هذا التوتر إلى مفهوم عن عالمين متميزين يعيش فيهما الأفراد. **أولًا**: المجال «العام»، وهو العالم المشترك الذي يتفاعل فيه الأفراد بعضهم مع بعض للشراء أو البيع أو كسب العيش أو المساعدة في وضع سياساتٍ عامَّة. **ثانيًا**: المجال «الخاص» الذي يتمثَّل في محيط الأصدقاء والأسرة والدين والعلاقات الجنسية والجمعيات الطوعية.

يعتبر تصوُّر هذين العالمين أمرًا مهمًّا لا سيما للاعتراف بحقوق الأفراد في المجتمع المدني الحديث. لأنه كما هو معروف جيدًا، يجب أن نتمتَّع

بحرية اختيار ما يتعلّق بحياتنا الخاصّة، بعيدًا عن قيود الحكومة أو الأفراد الآخرين. لكن التمييز بين «الخاص» و«العام» غير واضح وضوحًا قاطعًا. إذ على الرغم من حقيقة إقرارنا بأن هناك حقوقًا معيَّنة للمجال الخاص تجب حمايتها في المجال العام للمجتمع، فإننا في الوقت نفسه يجب أن نقرَّ بأن كثيرًا من القيم الموجِّهة لقراراتنا العامة تتشكَّل وتُصقَل في المجال الخاص. ومن ناحية أخرى، ثمة قرارات تتعلَّق بالمجال الخاص، وأشياء من حقِّنا عملها حتى إذا لم يوافق الآخرون، تُتخذ غالبًا في المجال العام. والأسئلة حول الدور الصحيح للحكومة، والعلاقة بين الدين والسياسة، والفضائل الضرورية لمجتمعٍ صحيٍّ، كلها تمثِّل مجالات مهمَّة للتوتُّر بين المجالين العام والخاص.

بناءً على ما ذُكر، فإن الانقسام بين العام والخاص يمثِّل إشكاليةً في المجتمع المدني، إذا صار مصدرًا لاستمرار الظلم وعدم الإنصاف. وذلك مثلما يحدث عند استخدام هذا الانقسام لتسويغ استبعاد أفراد بعينهم من المشاركة الكاملة في المجتمع. ومناقشتنا للنسوية في هذا الفصل ـ مثل مناقشتنا للماركسية في الفصل الثالث عشر ـ تختبر الزعم الذي يسوقه كثير من المنظِّرين السياسيين بأن المجال الخاص في المجتمع المدني يمكن استخدامه لاستبعاد فئاتٍ كاملة من الناس من المجال العام. ففي حالة الماركسية، كان المستبعدون هم العمَّال، والسبب في هذا الاستبعاد طبقيٌّ. وفي حالة النسوية، فإن الفئة المستبعدة هي النساء، والسبب في ذلك هو النوع الاجتماعي/الجندر *gender*.

٣ ـ إقصاء النساء:

في السنوات الأخيرة، كشف كثيرٌ من المفكِّرين السياسيين كيف حَرم جزءٌ كبير من النظرية السياسية التقليدية المرأةَ من فرصة المشاركة الكاملة في المجال العام. ومن بين هؤلاء جين بيثك إلشتاين *Jean Bethke Elshtain* التي دفعت بأن جزءًا كبيرًا من تاريخ التفكير السياسي يفصح عن التزام لدى المفكِّرين السياسيين برفض الاعتراف بما للمرأة من مكانةٍ شرعية في المجال العام[١].

---

(١) Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1981). p. 15.

وتحليل إلشتاين لتاريخ النظرية السياسية يبيِّن أن النساء قد تمَّ تسكينهنَّ في المجال الخاص، بحيث ارتبطن دائمًا «بالنشاط الجنسي، ومعدل الولادة، والجسد (صور من الدنس والتحريم، ورؤى من الاعتمادية وقلة الحيلة والهشاشة)»[٢]. وفي إطار هذه الطريقة من التفكير، لا يتاح للنساء دخول المجال العام للمشاركة الكاملة فيه باعتبارهنَّ شخصياتٍ مساويةً للرجال. والحقيقة أن المجال العام يُبدي ميلًا نحو تعريف ـ بل وتقييد ـ المجال الخاص بطريقة يصبح على إثرها صوت المرأة غير مسموعٍ في عالم السياسة. «والسياسة في جزء منها تمثِّل دفاعًا محكمًا ضد قوة جذب الخاص، وإغواء البُعْد الأسري، واستنهاض القوة النسائية»[٣].

ولا شكَّ أن الآثار السياسية المتعلِّقة بالمرأة في هذه الرؤية، لا لبس فيها. إذ يفترض أن يكون المجتمع المدني بمنزلة العقد الذي يمنح الحقوق نفسها لجميع المواطنين. لكن بناءً على قراءة كارول بيتمان *Carole Pateman* للعقد الاجتماعي القريبة من تحليل إلشتاين، صِيغَ المجتمع المدني في الواقع عقدًا أخويًّا بين الرجال، وأقصى النساء عن أي دور مهمٍّ في المجال العام، وحدَّد حياتهنَّ باعتبارهنَّ في علاقةٍ أقلَّ شأنًا بالرجال من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية[٤]. إنه عقدٌ يكرِّس في جوهره نوعًا من المجتمع الذكوري الأبوي أو المجتمع الذي يحكمه الرجال لصالح الرجال. فإذا كان الناس ملتزمين حقيقةً بمجتمع مدنيٍّ حرٍّ ومتكافئ، فمن الواجب عليهم ـ مثلما يرد في النقد النسوي ـ أن يفهموا الطرق التي استبعد بها تاريخ الفكر السياسي والمؤسسات السياسية والمجتمع المدني النساءَ عبر الزمن. كما يجب أن يفهموا تفاصيل النقد نفسه، والخلافات الموجودة حتى بين مفكِّري النسوية أنفسهم. وبمجرَّد أن يستوعب الناس هذه الأمور سيصبح لديهم فهمٌ أفضل لنموذج المجتمع المدني الذي يقصدونه، وكيف يمكنهم احتواء جميع أعضاء المجتمع على نحوٍ أفضل في الاعتبار والنقاش.

وقبل مناقشة عددٍ من الأصوات المهمَّة في الفكر السياسي النسوي، من

---

(٢) Ibid., p.15.

(٣) Ibid., pp. 15-16.

(٤) Carole Pateman, *The Disorder of Women*. (Stanford: Stanford University Press, 1989), pp. 34-38.

المستحسن أن نقدِّم مزيدًا من التفاصيل حول الطريقة التي يدرك بها مفكِّرو النسوية الكيفية التي أقصى بها تراثُ النظرية السياسية النساءَ من المجال العام. وفي سبيل هذا، سنناقش اثنين من المفكِّرين يمثِّلان أهميةً أساسيةً لفكرة المجتمع المدني، وهما: هيغل، وجون ستيورات مِل. فالنقد النسويُّ لهذين الكاتبين ذو أهميةٍ خاصَّة؛ لأنه يبيِّن كيف أن المفكِّرين الذين التزموا بفكرة منح حقوق متساوية للجميع، مثلما يجب بالطبع على مؤيدي المجتمع المدني أن يفعلوا، يمكن أن ينتهوا إلى تبنِّي مفهومٍ عن دور النساء في المجتمع، يحرمهنَّ نصيبًا ملائمًا في المجال العام، بحيث يمكنهم الإفادة الكاملة من هذه الحقوق.

٤ ـ النظرية السياسية والنقد النسوي: هيغل ومِل:

يدفع هيغل بأن «مصير» المرأة هو الأسرة، وأن «الإخلاص للأسرة هو الإطار الأخلاقي لعقلها»[٥]. وهذا يعني عند إلشتاين: أن الرجل فقط في نظر هيغل ـ في إطار العلاقة بين الزوج والزوجة ـ هو القادر على الاندماج بصورة كاملة في الإطار العقلي للدولة، بما في ذلك البنى العامة كالاقتصاد والنقابات. وهذه الحقيقة تمكِّن الرجال من دخول المجال العام بوصفهم فاعلين ونشطاء سياسيين وأشخاصًا يسعون إلى تحقيق غاياتٍ ذاتية، في حين تفتقر النساء إلى فرصة مماثلة؛ لأن هويتهنَّ قد تموضعت وقامت ـ إلى حدٍّ كبير ـ على متطلبات الدور الذي تَقلَّدنه باعتبارهنَّ زوجاتٍ وأمهاتٍ[٦]. فهنَّ لا يتمتعنَّ بشأن أخلاقيٍّ إلا بقدر كونهنَّ زوجاتٍ وأمهاتٍ يساهمن في مشاركة أزواجهنَّ وأبنائهنَّ في العالم العام للمجتمع المدني. فقيمة المرأة إنما تنبثق عن ارتباطها بالرجل الذي يسمح لها بأداء دور الزوجة والأم. ومن ثمَّ، فإن النساء غير قادرات أو حتى مهتمات بالإفصاح عن مصالحهنَّ باعتبارهنَّ شخصياتٍ ذوات خصوصية تسعى إلى الدخول إلى المجال العام من عملٍ وسياسةٍ في سبيل تحقيق تلك المصالح.

---

(٥) Hegel, *Philosophy of Right*, p.114, Para. 166. See Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, pp. 174-75.

(٦) Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, pp.175-77. She provides a close reading of *Phenomenology of Spirit* to support her position.

بناءً على هذه الرؤية، يتضح أن النساء موجوداتٌ لمساعدة الرجال ومساندتهم في دخولهم المجال العام، والانخراط في كثيرٍ من أنشطته المتاحة. لكن قد يبدو الأمر أقلَّ ملاءمةً بالنسبة إلى النساء أنْ يأخذن دورًا مماثلًا لدور الرجال. وهذه مسألة لا نجدها مطروحةً في نظام يُسلِّم فيه بأن النساء لا يحتجن لمثل هذا الدور ولا يطالبن به. والحقيقةً أنه بتعريف المجتمع على نهج هيغل، تصبح مسألة فتح المجال العام أمام النساء أمرًا غير ذي أهمية رئيسة أو اهتمام.

أما ستيورات مِل، فكان يرى أن النساء لا بدَّ أن يُمنحن الفرصة للمشاركة في المجال العام، مثلهنَّ مثل الرجال. ودفع في مقالته **إخضاع النساء** *Subjection of Women* بأن مبدأ المساواة «الذي لا يعترف بأي سلطة أو امتياز من ناحية، ولا بانعدام القدرة من ناحية أخرى» يجب أن يكون بمنزلة القاعدة الأساسية لتنظيم العلاقات بين الجنسين[٧]. لكن بالنسبة إلى مِل، فإن النساء يُعاملن إلى حدٍّ كبيرٍ مثل الجواري، ويتصرف الرجال كما لو كانوا أسيادًا عليهنَّ. ففي حين أُلغي استعباد الرجال، نجد استعباد النساء «قد تحول شيئًا فشيئًا إلى صيغة من التبعية أكثر لطفًا»[٨]. فإخضاع النساء مكرَّس من خلال نظامٍ من العلاقات الاجتماعية والسيطرة، تتمثَّل بؤرته في الأسرة التي تُصمَّم للحفاظ على سيطرة الرجل «كمدرسة للاستبداد... تتغذَّى فيها فضائل الاستبداد وشروره، على نحوٍ واسع»[٩]. وهذا الوضع بما يتسم به من غيابٍ لتعليم النشء القيم الديمقراطية، لا يعوق التقدُّم نحو الديمقراطية في المجتمع كله فحسب[١٠]؛ بل يقضي على آمال النساء في تطوُّر ثقافيٍّ كامل، محولًا إياهن إلى أشخاصٍ يُفصحن عن «وهنٍ وطفولةٍ في الشخصية»[١١]. كما يُعَدُّ هذا الوضع ضارًا أيضًا بالرجال؛ لأنه عندما يتزوج رجل من امرأة تتصف «بذكاء أقل... سيجدها دائمًا كالحِمل الميت[١٢] أو

(٧) John, Stuart Mill, *The Subjection of Women*, ed. By Susan M. Okin, (Indianapolis: Hackett Publishing Co. 1998), p. 1.

(٨) Ibid., pp. 5-6.

(٩) Ibid., pp. 46-47.

(١٠) Ibid., p.47.

(١١) Ibid., p.97.

(١٢) Dead weight هو حمل أو ثقل الشخص أو الشيء الذي لا يستطيع أن يتحرك بنفسه. وهو =

ربما أسوأ؛ إذ تكون عائقًا أمام أي طموح لديه في أن يكون أفضل مما يطالبه به الرأي العام»[١٣]. فالزيجة الصالحةً بين طرفين متساويين، تسمح - بلا شكٍّ - بوجود احترام متبادل؛ لأن كلا الطرفين يرى الآخر مساهمًا في تطوير القدرات العليا لكلٍّ منهما[١٤].

إذن، لا بدَّ أن يكون الهدف الرئيس للمجتمع - عند مِل مثلما رأينا في كتابه **عن الحرية** *On Liberty* - هو تأمين الحرية لكل شخص؛ لأن المرء لا يمكنه الارتقاء إلى حالة «الكائن الأخلاقي الروحي الاجتماعي» إلا عندما يكون شخصًا حرًا. وإذا كان لهذا الهدف أن يتحقَّق للنساء والرجال معًا، فلا بدَّ أن تعامل المرأة على نحوٍ متساوٍ مع الرجل[١٥]. وقد أشار مِل إلى ضرورة تمكين المرأة من المشاركة في الحياة العامة، والانخراط في الشؤون والمهن العامة[١٦]. لكن رغم دفاع مِل عن موقفه هذا، فإنه اقتنع في الوقت نفسه بضرورة حفظ حق المرأة في البقاء في المنزل والتمسُّك بالأدوار التقليدية للزوجة والأم. وبالنسبة إلى مِل، فإن اختيار الزواج إنما يشير إلى أن المرأة «تختار إدارة المنزل وتكوين أسرة؛ لأن الأول يقوم على بذلها طوال ما يقتضيه هذا الغرض من سنوات حياتها. ومن ثمَّ، فهي لا تتبرأ من الأهداف، والمناصب الأخرى فقط؛ بل من جميع ما لا يتسق مع متطلبات هذا الدور»[١٧].

تنتقد سوزان مولر أوكين *Susan Moller Okin* تقديم مِل لهذه الرؤية؛ لأنها تفترض «عدم إمكانية التغيير في البناء الأسري». فهي ترى أن مِل فشل في «مناقشة أثر البناء الأسري في حياة النساء» وهذا الإخفاق «يشكِّل فجوةً في الفكر النسوي. وتسعى الحركة النسوية الحالية إلى معالجتها»[١٨].

= مصطلح أحيانًا ما يكون مرادفًا لـdead load الذي يعني الحمل الساكن: حمل غير قابل للتغيير من حيث الموقع أو المقدار كالحمل الناشئ عن ثقل المواد المستخدمة في إنشاء السقف أو الجسر. انظر: Cambridge International Dictionary of English, Cambridge University Press 1995، وأيضًا المورد قاموس إنجليزي عربي، دار العلم للملايين، ٢٠٠٠م. [المترجم]

(١٣) Ibid., p. 96.

(١٤) Ibid., pp. 102-103.

(١٥) Ibid., p.104.

(١٦) Ibid., p.90.

(١٧) Ibid., p.51.

(١٨) Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 288.

فالمسألة المهمَّة عند أوكين أنه برغم قبول مِل فكرة ضرورة تمكُّن النساء من دعم أنفسهنَّ ماليًا، فإنه رفض في مقاله **إخضاع النساء** فكرة «ضرورة أن يفعلن ذلك»؛ لأنه شعر بأن هذه الممارسة من شأنها الإضرار بقدرة النساء على أداء أدوارهنَّ باعتبارهنَّ زوجاتٍ وأمهاتٍ. فضلًا عن أنه رغم إدراكه أن الأسرة تَحولُ دون تحقيق المرأة النجاح المهني، «تغاضى عن مسألة استمرار وجود هذا الحائل بالنسبة إلى معظم النساء». فهو لا يناقش - على سبيل المثال - المشاركة في الواجبات المنزلية باعتبارها طريقةً لتمكين النساء من دخول المجال العام[١٩]. وبرغم إشارته إلى ضرورة المشاركة الكاملة للنساء في الحياة العامة، فإن أوكين تزعم بأن قبوله للأُطر الأسرية التقليدية «يضع قيودًا خطيرة على مدى إمكانية تطبيقه مبادئ الحرية والمساواة على النساء المتزوجات»[٢٠]. وبالمثل، تشير إلشتاين إلى أن المساواة التي راود مِل الأمل في خلقها داخل الأسرة مستحيلةُ التحقُّق ما دام يتبنَّى «رؤية تقليدية لتقسيم العمل **داخل** الأسرة، تقوم على أن يعمل الذكور **خارج** المنزل»[٢١].

وحتى عند مفكِّر من طراز مِل الذي أراد أن يُدخِل المرأة إلى المجال العام باعتبارها طرفًا مساويًا للرجل، تظل المشكلة الرئيسة التي لم يتطرق إليها هي الحاجة إلى إعادة تشكيل المجال الخاص بطريقة تتيح للمرأة المشاركة الكاملة في المجتمع. وهكذا، فإن الافتقار المماثل للاهتمام بالأسرة في مجتمعنا اليوم قد يؤدي إلى النتيجة نفسها بالنسبة إلى المرأة. خصوصًا أن وضع الأسرة بدلًا من أن يكون مكانًا قائمًا على المشاركة في الواجبات بما يمكن كل طرفٍ راشدٍ من المشاركة في الحياة العامة، ها هو يصير حائلًا دون وصول المرأة إلى هذا المجال العام. ولسوء الحظ أن الرؤى الخاصَّة بكتَّاب من أمثال مِل وهيغل، لا يمكنها أن تساعد القرَّاء المعاصرين على تكوين الفهم السليم لهذه الأوضاع ومن ثمَّ نقدها. وهذا تحديدًا السبب في أهمية النقد النسوي الموجَّه إلى كتَّاب مثل مِل وهيغل. فنحن من خلال المنظور النسوي، يمكننا وضع أيدينا على كيفية إخفاق

(١٩) Ibid., p.229.

(٢٠) Ibid., p.228.

(٢١) Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, p. 144. Italics in text.

المجتمع المدني الحديث في مسايرة التزامه بالإعلاء من شأن مساواة النساء بالرجال. والنتيجة أننا نكون في وضع أفضل لتقديم العلاج. وباستخدام المنظور النسوي في هذا الفصل، سنناقش مقارباتٍ مختلفة لتحقيق مجال عام يتسع للنساء باعتبارهنَّ أطرافًا متساوية، ومجال خاص يدعم ذلك.

إذن، فالسؤال الذي نريد تناوله هنا عمومًا فيما تبقى من هذا الفصل، يتعلَّق بمدى حاجة المجتمع المدني إلى إعادة تفكيرٍ تمكِّنه من تحقيق أهداف الجميع، ولا سيما إتاحة مشاركة النساء الكاملة في الحياة العامة. والقصد من الجزئيات التالية هو مناقشة عدَّة مقارباتٍ مختلفة طرحها مفكِّرو النسوية لنقد النماذج التقليدية للتفكير السياسي، وإعادة صياغة المفاهيم فيما يتعلَّق بالمجالين العام والخاص، وإعادة التفكير في المجتمع المدني. وسيتضح أن النسوية نفسها تمثِّل جماعةً متنوِّعة من الأصوات. وفي مناقشتنا هذه لا نأمل سوى في تسليط الضوء على عدَّة إسهاماتٍ مهمَّة في هذا الجدل. ولتحقيق هذا القصد، سننظر في معالجة كارول باتمان للعقد الاجتماعي باعتباره عقدًا جنسيًّا، وفي تأييد أوكين ومارثا نوسباوم *Martha Nussbaum* لتصورٍ ليبراليٍّ معدل عن النسوية. ثم سنتجه إلى ما ساقته كاثرين ماكينّون *Katharine MacKinnon* من أطروحاتٍ حول مدى القمع الاجتماعي ومصادر التمكين، وبعد ذلك نتناول بلورة إلشتاين لخطابٍ نسويٍّ، ثم النقد النسوي الماركسي عند نانسي هارتسوك *Nancy Hartsock*، والمنظور النيتشوي الذي أيدته كاميل باليا *Camille Paglia* وجوديث باتلر *Judith Butler*؛ ونختتم الفصل بعددٍ من الكاتبات يرتبط عندهنَّ مطلب العدالة الجندرية سياسيًّا واجتماعيًّا وأخلاقيًّا بالعدالة العرقية والاقتصادية.

٥ ـ منظورات حول المشروع السياسي النسوي:

أ ـ بيتمان: حول العقد الجنسي:

تشير أطروحات هيغل ومِل إلى العجز عن المعالجة الفعَّالة لما سمَّته بيتمان **العقد الجنسي** *sexual contract*؛ ذلك الظرف الذي ترمز إليه السلطة الأبوية للرجل على المرأة. وفقًا لهذا العقد، يشكِّل رجال المجتمع منظورًا يقول بأن النساء لا يمتلكن «الخواص والقدرات» نفسها التي يمتلكها الرجال. وهم يستخدمون هذه الحجَّة في سبيل إرساء مجتمعٍ يضمن لهم

حرية مدنية أو حقوقًا أساسية، بينما تظل المرأة خاضعةً لسلطة الرجل الأبوية[٢٢]. ونتيجة لذلك، تُحرَم المرأة من الحقوق نفسها التي يحصل عليها الرجل.

من منظور بيتمان، فإن هناك تقسيمًا جنسيًا للعمل في مجتمع مدنيٍّ تحكمه الأعراف الأبوية. ففي مناقشتها لطبيعة العمل، على سبيل المثال، ترى بيتمان أن النساء في النظام الأبوي الحديث يصبحن تابعاتٍ للرجال. وأول دليل على ذلك هو حصول النساء على سبل عيشهنَّ من أزواجهنَّ. «فالمرأة تعتمد على ما يجود به زوجها، ولا يسعها في ذلك إلا مجرَّد السعي لأن يكون لها «سيد صالح»»[٢٣]. وهذه العلاقة نجدها واضحةً في المجتمع بأسره. فالحقيقة أنه في الإطار الحديث للمجتمع المدني، وبرغم ما تمتلكه النساء من مكانة تشريعية مساوية لمكانة الرجال، فهنَّ لا يتمتعنَّ بالمكانة أو الفرصة نفسها التي للعمَّال الذكور. فمعظم الرجال يمكنهم الدخول إلى سوق العمل باعتبارهم عمالًا أحرار، ليبيعوا قوة عملهم نظير أعلى قيمة معروضة. أما العاملة غير الحرة ـ في هذه الحالة ربَّة المنزل ـ فتفتقد إمكانية «المقاضاة فيما يخصها من أملاكٍ بما في ذلك قوة عملها»[٢٤]. لا يمكن للزوجة أن تكون في حلٍّ من التعاقد على بيع قوة عملها إلى زوجها وتقاضي الأجر منه، فيتحوَّل عمل المرأة إلى شكلٍ من أشكال «الخدمة المنزلية»[٢٥].

إن أحد الأسباب التي قُدِّمت لمنح الرجال مكانة العمَّال الأحرار ممَّن يمكنهم بيع قوة عملهم في السوق، هو بلا شكٍّ لضمان قدرتهم على كسب ما يكفي من المال لإعاشة أسرهم. لكن الرجال ـ رغم ذلك ـ لا يمكنهم في المجتمع المدني الحديث إعالة أسرهم بمفردهم، ومن ثَمَّ يجب على النساء أيضًا أن يدخلن المجال العام للعمل[٢٦]. لكن عندما تدخل النساء إلى مجال سوق العمل، يكتشفن وجود «أرستقراطية» من العمَّال الذكور. ولا تقتصر تلك الأخوية على تحديد ما إذا كانت الزوجة ستعمل أم لا، ومتى ستعمل؛

---

(٢٢) Pateman, *The Sexual Contract*, p. 6.

(٢٣) Ibid., p.129.

(٢٤) Ibid., p.135.

(٢٥) Ibid., p.136.

(٢٦) Ibid., pp. 137-38.

بل تمتدُّ أيضًا ـ في حال انضمام الزوجات للعمل ـ إلى تخصيص أفضل الوظائف وأعلاها راتبًا للرجال. وبالإضافة إلى حصولها على أجرٍ أقلَّ مما يتقاضاه زوجها، تجد الزوجة العاملة نفسها ـ بعد عودتها إلى المنزل في نهاية اليوم ـ مسؤولةً عن الواجبات المنزلية ورعاية الأطفال[٢٧].

إذن، يقوِّض العقد الجنسي ـ في رأي بيتمان ـ أي: إمكانية إيجابية للاتفاقات التعاقدية في المجتمع المدني. وما دام العقد الأبوي يمارس القمع على النساء في المجتمع المدني، فلن تقوم هناك عدالة اجتماعية. والشيء المطلوب هنا هو عقد جديد تحصل المرأة بموجبه على اتفاقٍ وإسهام متكافئ. ومن المرجَّح أن يتضمَّن هذا العقد الجديد إعادة التفكير في قيمة العمل الذي تقوم به المرأة عادةً؛ بل إعادة تشكيل سوق العمل وتغييره، بما يجعل أجور المرأة ومكانتها متكافئةً تمامًا مع الرجل. وسيجد المناصرون لمجتمعٍ مدنيٍّ حرٍّ ومتكافئ من الصعوبة إنكار أهمية هذه المطالب.

ب ـ الليبرالية باعتبارها نسوية: الدعوة إلى الحياد الجنسي والحقوق الفردية:

إن الذكورية الأبوية حقيقةٌ متغلغلةٌ في المجتمع المدني الحديث، لا في رأي بيتمان وحدها بل في رأي العديد من النسويات أيضًا. وسوزان أوكين من بين هؤلاء ممَّن يتفقن مع هذا التقييم، وهي ترى أن هذه الذكورية لأبوية لا تنتهك فحسب فرصة المرأة في المساواة في أماكن العمل؛ بل تنتهك أيضًا حقَّها في حياةٍ خالية من العنف. وترى أوكين أن السيطرة الذكورية في المجتمع تفصح عن نفسها في عنفٍ صريح ضد النساء داخل الأسرة بصورة رئيسة. حتى على الرغم من أن المجتمع المدني لم يعد يتسامح قانونًا مع العنف ضد المرأة (على عكس ما كان في الماضي، عندما كان متاحًا للرجال بحكم القانون أن «يؤدبوا» زوجاتهم)، إلا أن عنف الرجال ضد النساء ما يزال على أية حالٍ بكامل شدَّته وينتشر بمعدلاتٍ وبائية[٢٨]. يعود

(٢٧) Ibid., pp. 138-40.

(٢٨) Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, (New York: Basic Books, 1989), pp. 128-29.

ذلك إلى عدَّة أسباب، من بينها وجود فكرة ثابتة تقضي بأن ما يحدث في الحياة الخاصَّة للأسرة، ليس من شأن المجال العام.

الأمر الذي يزيد من تخليد هذا العنف ـ كما ترى أوكين ـ هو المجال العام المُسيطر عليه ذكوريًّا، ومسؤوليته إلى حدٍّ كبير عن تقلص خيارات الحياة أمام النساء (مقارنةً بالرجال). وهذه القيود المفروضة على المرأة تدعمها عملية تنشئة اجتماعية تعلِّم الفتيات الصغيرات تحديد هويتهنَّ عبر دور الأم الراعية. وهو السياق الذي لا يتوفر لهنَّ فيه ـ على عكس الفتيان ـ فرصة تعلُّم أن تكون لديهنَّ طموحاتٌ توجِّههنَّ نحو المطالبة بمشاركة كاملة في المجال العام. وأخيرًا، نجد أن مطالب النساء في المجال العام لا تُمنح الشرعية نفسها الممنوحة لمطالب الرجال. وأحد الأمثلة على هذا الواقع نراه في الانحياز الجندري *gender bias* داخل المحاكم، حيث لا تؤخذ قضايا النساء مأخذ الجد، ولا سيما الأمور التي تتضمَّن مصالحهنَّ الحيوية، مثل العنف الأسري ونفقة الطلاق أو ما يتعلَّق بإعالة الأطفال[٢٩].

المطلوب هنا إذن وفق ما تراه أوكين، هو مقاربة لإعادة صياغة مفهوم المجالين العام والخاص، الذي استُبعد ـ إلى حدٍّ ما وليس كليًّا ـ من تصوُّر جون رولز عن الوضع الأصلي. فكما استعرضنا في الفصل الخامس عشر، وضع رولز منظورًا افتراضيًا سمَّاه «**الوضع الأصلي**»، تتحدَّد من خلاله مبادئ العدالة التي من المفترض أن يدعمها جميع أعضاء المجتمع. فجميع الأطراف في «الوضع الأصلي» يتميزون بالعقلانية، وبرغم أنه ما من أحدٍ يعرف الظروف الخاصَّة للآخرين، ومن بينها طبيعة المواهب والمهارات والقوى التي يتحلَّى بها المرء في المجتمع الحقيقي، فإن الجميع على دراية بالحقائق العامة المرتبطة بطريقة بناء المجتمع وعمله. ومن منطلق هذه الرؤية، يجب على الأفراد في الوضع الأصلي أن يحددوا مبادئ العدالة التي من شأنها أن ترشدهم إلى الطريقة التي يجب أن تتوزع بمقتضاها المنافع الأساسية في المجتمع، بما في ذلك الحقوق والحريات. والمشكلة في رؤية رولز ـ حسب أوكين ـ أنه لا يُضِّمن مناقشته عن الحقائق العامة قضية النوع الاجتماعي/الجندر، وكيف أنه يبني المجتمع بطرقٍ تقلِّص من فرص

(٢٩) Ibid., pp. 131-33.

النساء[٣٠]. إذ يمثِّل الوضع الأصلي - في رأي أوكين - أداةً فعَّالةً قويةً تتيح للمرء الاهتمام بـ«التقاليد، والعادات، والأعراف، والشرائع من جميع وجهات النظر. وهو ما يكفل قبول الجميع لمبادئ العدالة»[٣١]. غير أن المشكلة تكْمُن في أن رولز لا يستخدم الوضع الأصلي للنظر والبحث في «عدالة النسق القائم على النوع، ذلك النظام الذي يضرب بجذوره في الأدوار الجنسية للأسرة، وتفرعاتها الممتدة فعليًا في كل ركنٍ في حياتنا، والذي يُعَدُّ أيضًا أحد أبنية المجتمع الأساسية»[٣٢].

في صياغة مبادئ العدالة وتطبيقها، يجب على جميع الأطراف في الوضع الأصلي أن يكونوا على درايةٍ بالطريقة التي تضرُّ بها البنية الجندرية *the gender structure* للمجتمع بمصالح المرأة[٣٣]. هذه الدراية تسميها أوكين «منظور النساء». تضمِّن أوكين منظور النساء بقصد المطالبة بوضعه في الاعتبار كاملًا عند جميع الأطراف في الوضع الأصلي؛ الرجال مثل النساء. وعندما يُتشاور من هذا المنطلق، يمكن أن يصبح لدينا مجموعةٌ منصفة من المبادئ. تقول أوكين: «إن مفهوم منظور النساء - بما يعتريه من مشاكل - يشير إلى استحالة تطوير نظرية إنسانية أخلاقية وسياسية كاملة، إلا بمشاركة كاملة من كِلَا الجنسين. وسيتطلَّب هذا على أقل تقدير أن تأخذ النساء مكانهنَّ مع الرجال، في حوار بأعداد متساوية تقريبًا، ومناصب مضاهية في تأثيرها»[٣٤].

إن الوضع الأصلي المُنقح - أي: الذي يأخذ في اعتباره «منظور النساء» - يوضِّح عدم اتساق مبادئ رولز للعدالة مع «مجتمع قائم على نظام يفرق بين الجنسين، ومع الأدوار التقليدية للأسرة»[٣٥]. وهو ما يوحي عندَ

---

(٣٠) Ibid., pp. 90-91.

(٣١) Ibid., p. 101.

(٣٢) Ibid., p. 101.

(٣٣) Ibid., pp. 102-103.

(٣٤) Ibid., p.107.

(٣٥) Ibid., p.103.

للتلخيص مرة أخرى: تقضي مبادئ «رولز» في العدالة أن يتمَّ تنظيم المؤسسات الأساسية في المجتمع أولاً من خلال التزام بالحرية الأساسية المتساوية، وثانيًا من خلال مبدأ تكافؤ الفرص القائل بأن جميع المناصب في المجتمع يجب أن تكون متاحةً أمام الجميع، وأنه عندما تفضي المنافسة إلى وضع يكون فيه لدى البعض ثروة، أو نفوذ أو مسؤولية أكبر، لا بدَّ أن تعود هذه الفروق بالفائدة على أعضاء المجتمع الأقل حظًّا.

أوكين بأن مبادئ رولز في العدالة تنصُّ على ألّا يُتَّخذ من النوع الاجتماعي ـ بعد ذلك ـ قاعدةً لتوزيع المناصب والفرص، سواء داخل الأسرة أو خارجها. فليس فرضًا على النساء أن يتحمَّلن نصيب الأسد في مسؤولية الواجبات المنزلية ورعاية الأطفال؛ بل يجب أن تُتقاسم هذه المسؤوليات بما يتيح لهنَّ عددًا من الخيارات غير المحدودة فيما يتعلَّق بنشاط الحياة العامة، أسوةً بالرجال. فما يتضمَّنه هذا الطرح لا يقف عند حدود الفرص العادلة في الوظائف؛ بل يمتدُّ إلى فرص المشاركة السياسية الكاملة. وأخيرًا، يمكن القول بأن نجاح الالتزام باحترام الذات ـ ذلك الجانب المحوري في مفهوم رولز عن العدالة ـ غير مضمونٍ في مجتمعٍ تُجبر فيه الإناث ـ بحكم انعدام المساواة الاجتماعية والاقتصادية بسببٍ النوع ـ على تولي أدوار خدمية للرجال[٣٦].

لا شكَّ أن موقف أوكين يتطابق مع المفاهيم الليبرالية للمجتمع المدني. فمن حقِّ كل فردٍ أن يُمنح الحقوق نفسها، بغضِّ النظر عن النوع الاجتماعي أو أي شكلٍ آخر من أشكال التمييز الاجتماعي[٣٧]. وهذا يعني: أن إضافة أوكين لوجهة النظر النسوية تقودها إلى تعزيز منظور **محايد للنوع الاجتماعي** *gender-neutral*. والفكرة المحورية في هذا المنظور أن الأفراد لا يُمنحون الحقوق بفضل مكانتهم الجنسية، أو بصيغة أخرى إن القول بوجوب منح الأفراد الحقوق نفسها؛ يعني: أنه لا ينبغي منح حقٍّ لأي فردٍ لم يُمنح لغيره.

إلى جانب أوكين، نجد نوسباوم *Nussbaum* منظِّرة نسوية أخرى تناصر تعزيز حقوق المرأة من خلال نظرية سياسية ليبرالية. ففي كتابها **الجنس والعدالة الاجتماعية** *Sex and Social Justice*، تدافع نوسباوم عن المبادئ الليبرالية بوصفها الطريقة الفضلى لتعزيز الأهداف النسوية الرامية إلى تحقيق مجتمعٍ حرٍّ ومتكافئ، بصرف النظر عن النوع الاجتماعي. وهي ملتزمة هنا بالمثال السياسي الليبرالي الخاص بحقوق الإنسان العالمية، وتبرهن على عدم إمكانية نقد انتهاكات حقوق المرأة محليًّا وعالميًّا، إلا من خلال مقاربة

(٣٦) Ibid., pp. 103-105.

(٣٧) Ibid., p.175.

ليبرالية للمجتمع المدني والسياسة[٣٨].

بأطروحاتٍ كهذه، يسوق المدافعون عن المقاربة الليبرالية الكلاسيكية للنظرية النسوية أطروحةً على جبهتين. فمن ناحية، ترى نوسباوم أن الدفاع المتسق عن المبادئ الليبرالية السياسية للحرية والمساواة، يتطلَّب الاعتراف بتكافؤ حقوق المرأة مع حقوق الرجل. ومن الناحية الأخرى، تدفع نوسباوم أيضًا ضد مواقف نسوية أخرى أكثر راديكاليةً تقدِّم نقدًا أكثر شموليةً لليبرالية باعتبارها جزءًا من المشكلة الذكورية. وكما سنرى في الجزئيات التالية، فإن هناك عدَّة منظِّراتٍ نسويات غير راضياتٍ عن القيم السياسية الليبرالية نفسها، ويعتقدن أن فردانية الليبرالية ورأسماليتها وعقلانيتها هي التي تقوِّض التكافؤ الكامل للمرأة. ومن ثمَّ، فإن دفاع نوسباوم عن القيم السياسية الليبرالية ليس دفاعًا عن النسوية فحسب؛ بل أيضًا عن الليبرالية ضد ناقداتٍ نسويات أخريات.

ترى نوسباوم أن التزامنا بالتكافؤ والنسوية كي يكون متسقًا ومقنعًا، يجب أن يتمتَّع بقوة الحجَّة التي لا توجد إلا إذا قبلنا بالتزامٍ شاملٍ عالميٍّ بحقوق الإنسان والتكافؤ الإنساني. وبالرغم من التطبيقات المعيبة التي تظهر في بعض الأحيان، فإن أي تطبيق للنظرية النسوية لا يعزز المفاهيم الليبرالية العالمية، سيخفق في نهاية الأمر في تغيير الحياة السياسية. وهذا التغيير هو الهدف النهائي عند نوسباوم، ويجب أن يحدث في محيطنا القريب وفي كل أنحاء العالم. لكن نوسباوم ـ مثلها مثل أوكين ـ لا تعتقد أن ليبرالية رولز كافيةٌ بما تقدِّمه من «قائمة صغيرة من المنافع والموارد الأساسية»[٣٩]. إذ ترى نوسباوم أن الليبرالية النسوية في حاجة إلى الإقرار بأن الموارد لا تحتوي على قيمةٍ في حدِّ ذاتها؛ بل قيمتها في قدر ما توفِّره من تمكين الناس للعمل بصورة كاملة باعتبارهم عناصرَ متكافئةً، وذلك بالتغلُّب على أية عوائق قد تظهر أمام المساواة في مواقف معينة. وهذا النمط من إعادة التفكير في تخصيص الموارد يمكن أن يتيح لنا الالتفات إلى القمع والحرمان والمعاناة في مجتمعٍ ليبراليٍّ ديمقراطيٍّ، وتوفير إصلاحاتٍ مهمَّة لإلغائها.

---

(٣٨) Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 118.

(٣٩) المرجع السابق، pp. 103 - 5.

كيف يمكن للمجتمع المدني أن يكون مختلفًا، لو طبَّقنا ليبرالية أوكين ونوسباوم النسوية على الممارسات الاجتماعية؟ إذا أعدنا تصورنا للحدود بين العام والخاص، ستتغيَّر في الغالب مجموعةٌ كاملة من الافتراضات حول المسؤولية المشتركة. إذ سيعاد تشكيل المجال الخاص ليتضمَّن مسؤوليات مشتركة مثلًا عن رعاية الأطفال(٤٠). وفي هذا السياق، سيتمكَّن النساء والرجال كلاهما من دخول المجال العام للعمل، دون خوفٍ من أن تسبِّب فرص نجاحهم في العمل ضررًا على الأطفال والأسرة، خاصةً أن فرص المرأة في التقدُّم داخل شركة أو في مهنة ما لن تعاق آنذاك، بسبب حصولها على إجازة وضع. كما لا بدَّ للنساء والرجال معًا أن يُمنحوا فرصًا للحصول على إجازات رعاية في أثناء شهور ما بعد الولادة(٤١). هذه السياسة من شأنها أن تتيح للرجال والنساء معًا المشاركة الكاملة في تربية الطفل، دون إضرار بتطورهم وظيفيًا(٤٢).

فضلًا عن ذلك، يجب تصميم النظام التربوي ليتضمَّن تعليمَ الأطفال تلك الصعوبات التي تواجهها النساء في المجتمع بأكمله، بسبب أشكال التفرقة الحالية. إذ دون دراية الأطفال بالمشكلات التي تواجهها النساء، سيصعب تحقيق إعادة صياغة العالمين العام والخاص، لجعل معاملة الطرفين في كلا العالمين معاملةً متكافئةً. هذا بالإضافة إلى ضرورة العثور على حلٍّ لمشكلة فقدان الأب التي تتفشَّى الآن في المجتمع بأسره، مما يخول جميع الأطفال فرصة عادلة في المجتمع؛ يعني ذلك: تحديد هوية الآباء المفقودين، وضمان أنهم سيدفعون لتربية أبنائهم. وإن كانوا غير قادرين، يجب على الحكومة تقديم إعانة للمساندة. إذ بعد وقوع الطلاق، لا يجب أن ندع مستويات المعيشة لأيٍّ من الزوجين تنحدر انحدارًا خطيرًا. وقتها فقط سيحصل جميع الأطفال على فرصة عادلة في الحياة(٤٣).

بالإضافة إلى ذلك، تريد أوكين ونوسباوم أن يكفلا لكلا الزوجين

---

(٤٠) Okin, *Justice, Gender and the Family*, pp. 175-76.

(٤١) Ibid., p.176.

(٤٢) يشمل قانون الأسرة والإجازة الطبية إجراءات تتناول هذه الأمور. وما زال الجدل مستمرًّا حول هذا القانون وغيره من القوانين التي تتناول قضايا تتعلّق بالمساواة بين الجنسين والمعاملة في أماكن العمل.

(٤٣) Ibid., pp. 177-179.

حمايةً قانونيةً متساويةً، فيما يتعلّق بقضايا كقانون الأسرة. وفي سبيل ذلك، تقترح أوكين أنه يجب أن يُقسِّم أربابُ العمل شيكات دفع الرواتب، بحيث يذهب نصف المال إلى الزوجة (أو الزوج في حالة عمل الزوجة وبقائه هو في المنزل) والنصف الآخر إلى الزوج (أو الزوجة إن كانت هي العاملة). ستمنح هذه الخطّة النساءَ المالَ مباشرةً نظير عملهنَّ في المنزل، ولن يعدن بعد ذلك عاملاتٍ بلا أجرٍ في أُسر معيشية تخضع لسيطرة الذكور[٤٤]. فضلًا عن ذلك، فإن نوسباوم ـ اتساقًا مع فهمها للأفكار الليبرالية ـ تتفق مع أوكين في الدفع بضرورة أن تنصَّ قوانين الطلاق بطريقة أفضل على قيمة العمل غير مدفوع الأجر في المنزل. وفي هذا تقرُّ نوسباوم بأن الحركة النسوية في الولايات المتحدة رغم ما حقّقته من إنجازاتٍ كثيرة في فتح أماكن العمل أمام النساء، فإن التوقع الثقافي الثابت هو أن المرأة تؤدي معظم العمل غير مدفوع الأجر، وأن رعاية الأطفال تقيدها عن الإنتاج الاقتصادي. فعندما ينتهي الزواج، يجب أن تفعل القوانين ما هو أكثر من أجل تعويض المرأة عن السنوات التي قضتها في أداء خدماتٍ غير مدفوعة الأجر، أعانت خلالها الأسرة[٤٥].

وعلى الرغم من أن كثيرًا من النسويات سيختلفن مع تقديم أوكين ونوسباوم للنسوية الفردانية الليبرالية، فإن كلتيهما تمثِّلان أصواتًا مهمَّة في الفكر السياسي النسوي الذي يدعو إلى تطبيقٍ حقيقيٍّ وشاملٍ للأفكار السياسية عن الحرية الفردية والمساواة على كل ما يوجد من مظاهر التمييز بين الجنسين في كل مستويات المجتمع. وفي إطار نظر أطروحاتهما، ينبغي أن ننظر أيضًا في التغيرات الأخرى التي يمكن للمجتمع والقانون أن يشرعا فيها إن أصبحا بالفعل محايدين جنسيًا، وفي كيفية تغيير المجتمع بغرض أن يكون الالتزام بالمساواة والحقوق الفردية مطبقًا على نحوٍ أشمل وأوسع في المجتمع كله.

ج ـ تمكين المرأة والرقابة الاجتماعية والدولة: كاثرين ماكينون:

ترفض ماكينون المقاربة الليبرالية التي نادت بها كلٌّ من أوكين

(٤٤) Ibid., pp. 180-81.

(٤٥) Nussbaum, *Sex and Social Justice*, p. 135-36.

ونوسباوم، وترى من الضروري قبل المساواة في الحقوق بين الجنسين أن تُصحَّح علاقات القوة في المجتمع التي تحدِّد هوية النساء بوصفهنَّ خاضعاتٍ للرجال. وإلى أن يحدث هذا التغيير، لن يكون مجرَّد منح المرأة حقوقًا متساوية مجديًا مطلقًا في التغلُّب على هذا الإقصاء الذي تعيشه النساء بصفة يومية[٤٦]. وترى أيضًا أن «المساواة المجرَّدة التي تتصف بها الليبرالية لا تتيح لمعظم النساء سوى ما يزيد قليلًا عمَّا تتيحه التفرقة الجوهرية التي تميز النزعة المحافظة»[٤٧]. ومن ثمَّ، يختصُّ الحلُّ الذي تدفع ماكينون في سبيله بالتغلُّب على واقع العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تحرم المرأة مكانةً متساويةً مع الرجال. حينئذٍ «ستشارك النساء في تحديد المفاهيم التي تخلق المعايير، كما سيكون لهنَّ كلمةٌ في وضع الحدود»[٤٨].

هكذا ترى ماكينون أن التصور الليبرالي لحقوق الفرد يغيب عنه واقع أنه للحصول على كامل الحقوق القانونية التي تمنحها الدولة، يجب أن يتحرَّر الأفراد اجتماعيًا من أي نوعٍ من العوائق التي قد تحول دون إفادتهم الكاملة من هذه الحقوق. فما الفائدة إذن من الحقِّ في التعبير والفرص والملكيَّة الخاصَّة، ناهيك عن حقِّ المقاضاة، إذا كان من يقبض على هذه الحقوق يفتقد الصفات التي تمكِّنه من الإفادة الكاملة منها؟ في هذا المقام، يمكننا إجراء نوعٍ من القياس المألوف بين مأزق شخصٍ فقيرٍ وآخر غنيٍّ متَّهمَيْن بالقتل، ويسعيان إلى تبرئة نفسهيما في ساحة المحكمة. يظنُّ كثيرون أن الشخص الفقير المتَّهم بارتكاب القتل لا يتوفَّر له ما يتوفَّر لأحد المليونيرات من فرصةٍ جيدةٍ لتبرئة ساحته من التُّهمة المنسوبة إليه، وذلك لافتقاره إلى المال. فالمال يشتري محامين مَهَرةً في التلاعب بالنظام القضائي لصالح موكلهم. وهي حقيقة تمتدُّ على استقامتها في مجال حقوق النساء؛ إذ يمكن للمرء أن يجادل متسائلًا: كيف يمكن للمرأة ـ حتى في ظل القوانين التي تمنحهنَّ المساواة في الفرص ـ أن تفيد بصورة حقيقية من هذه القوانين، بينما يجد الرجل الموجود دائمًا في حياتها طرقًا لحرمانها مما تستحقه؟ لإزالة هذه العوائق، تحتاج النساء إلى نوعٍ من القوة الاجتماعية والسياسية التي تمكنهنَّ

---

(٤٦) Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 8, 22, 34.

(٤٧) Ibid., p.16.

(٤٨) Ibid., p.228.

من إزاحة الرجال عن طريقهنَّ، بما يمكنهنَّ من الإفادة المثلى مما يتوافر لديهنَّ من فرص. تقول ماكينون: «إن لم يكن المرء يمتلك [الحقوق] اجتماعيًا بالفعل، فهو لا يمتلكها قانونيًا»[٤٩].

لكن ما دامت هيكلة العلاقات الاجتماعية في يد الرجال، ستظل المرأة خاضعةً دائمًا؛ فيتقلدن الوظائف الأسوأ، ويحصلن على نصيب الأسد في القيام بالأعمال المنزلية... إلخ. سيكون الواقع الاجتماعي الذي تعيشه المرأة من ذلك النوع الذي يجعلهنَّ غير متساوياتٍ في القوة والمكانة مع الرجل. كيف يمكنهنَّ إذن التحرُّر من هذا الوضع؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال في ضوء الحقيقة التي تقضي ـ حسب ماكينون ـ بأن علاقات القوة التي تقمع النساء في المجتمع المدني لا تتصف بالتغلغل فحسب؛ بل بأنها «خفيَّة» أيضًا. ذلك أن العلاقات الاجتماعية ـ خاصةً تلك القائمة لتصنع من النساء جواريَ للرجال ـ تعتبر لدى معظم أعضاء المجتمع بمنزلة «الوضع الطبيعي للأشياء»[٥٠]. فحياة المرأة في خضوعها للرجل، ينظر إليها كأنها الواقع الذي لا يمكن تغييره. وبهذا نجد أن النساء مسربلاتٌ في سلاسل تختلف عمَّا عهدناه من سلاسل العبودية التقليدية، إنها سلاسلُ خفيَّة لا تُرى بالعين. وإذا كان ذلك الشخص المستعبَد لا يستطيع أن يرى الأغلال التي يجب أن يحطِّمها لكي يحرِّر نفسه، فكيف له أن يتحرَّر؟ وبدقَّةٍ أكثر، إن لم يكن هناك ما يمكن رؤيته من قيودٍ تكبِّل المرء، فكيف يمكننا مجرَّد القول بأنه مقيَّد؟

لا شكَّ أن هذا الوضع المريع الذي تعيشه المرأة ينبثق عمَّا اختاره الرجال من طرقٍ ينظرون بها إلى النساء، ويعايشنهنَّ على أساسها. ولعل أفضل ما يرمز إلى هذه الرؤية القمعية هو الفن الإباحي *pornography*. تقول ماكينون: إن «سلطة الرجال على النساء تعني أن الطريقة التي يرونهنَّ بها هي التي تحدِّد من هنَّ النساء. والفن الإباحي هو ما يمثِّل هذه الطريقة»[٥١]؛ فالهدف الأهمُّ في مخطط الرجال عند تحديدهم طبيعة النساء، هو أن

---

(٤٩) Catharine, A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 163.

(٥٠) MacKinnon, *Feminism Unmodified*, p. 166.

(٥١) Ibid., p.172.

يضعوهنَّ في وضعٍ يكُنَّ فيه هدفًا للإشباع الجنسي الذكوري. والحقيقة أن الفن الإباحي إنما يقوم على تنفيذ هذا الهدف، حينما «يحدِّد طبيعة النساء من خلال كيفية نظرنا إليها من ناحية كيف يمكننا استخدامها جنسيًا. إن الفن الإباحي يرمز إلى نظرتنا إلى النساء، بحيث يمكنك إذا ما رأيت إحداهنَّ أن تعلم ما يمكنك عمله بها»[٥٢].

هكذا يمكن القول إن هوية المرأة تنبثق عمَّا يمارسه الرجال من وضع النساء في «طبقة دنيا... تصبح أداةً للاستخدام الجنسي الذكوري»[٥٣]. ومن ثَمَّ، لا يُعَدُّ النوع الاجتماعي بتلك الصفة التي يحدِّدها الرجال فيما يتعلَّق بالمرأة، سوى إشارةٍ إلى حاجة الرجال للسيطرة على أجساد النساء من أجل متعتهم. ولهذا السبب يحافظ الرجال على وضع السيطرة عليهنَّ[٥٤]. وفيما يتوافق وهذه الرؤية للنوع، نجد أن «الفن الإباحي يحوِّل المرأة إلى شيء يمكن اقتناؤه واستخدامه»[٥٥]. ومن المفارقة أن نجد اغتصاب المرأة في الفن الإباحي لا يوحي بحالةٍ يُفترض أن ترفضها النساء. إذ تُصوَّر المرأة في المواد الإباحية المتطرفة *hard-core pornography* على أنها راغبةٌ في أن تكون مقيَّدة، مستمتعة بما يقع عليها من اعتداءات تتسم بشراسةٍ قد تصل إلى حدِّ القتل. أما في الفن الإباحي الخفيف *soft-core pornography*، فتظهر المرأة شبقةً راغبةً في أن تكون هدفًا لمتعة الرجل الجنسية[٥٦]. في الحالتين يصور لنا الفن الإباحي المرأة على أنها لا تحصل مطلقًا على ما يكفي من اغتصاب؛ لأنها لا تشبع قطُّ أبدًا من المتعة الجنسية التي تحصل عليها من هذه الخبرة. ومن ثَمَّ، يخلق الرجال بما يضفونه من بُعْد جنسيٍّ على عملية إخضاع المرأة وهمًا حول استمتاع النساء بمكانتهنَّ الأدنى. لذا، لا يمكن القول على المستوى الفعلي إن النساء يشبهن العبيد في الجنوب القديم؛ إذ كانت كثيراتٌ منهنَّ يحلمن بالفرار من سادتهنَّ؛ بل هنَّ متقبلات عن طيب خاطر بما هنَّ فيه من تفرقة، دون ولو إيماءة واحدة تدلُّ على حنقهنَّ على هذا الوضع. ولا يقف الأمر عند هذا الحدِّ من استعباد الرجال للنساء من

---

(٥٢) Ibid., p.173.

(٥٣) MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, p. 140.

(٥٤) Ibid., pp. 112-13, 128.

(٥٥) Ibid., p.199, also 140.

(٥٦) MacKinnon, *Feminism Unmodified*, p. 172.

خلال هذه الوسائل؛ بل الحقيقة أن عبوديتهنَّ هذه ليست مما يستحقُّ الاهتمام من المجتمع بأسره، ومن ثَمَّ لا توجد حاجة إلى مناقشة ما يتوجَّب علينا من إيجاد مساواةٍ في القوة بين الرجال والنساء في المجتمع. فالفن الإباحي يشير إلى أن الدور الطبيعي للنساء هو العبودية، وهو دور تقبله النساء، ومن ثَمَّ تغدو الدعوة إلى التحرُّر مجرَّد ترهات.

هذه الرؤية ـ في نظر ماكينون ولكل عاقل ـ تمثِّل غضبًا مطلقًا ومأساةً بكل ما تعنيه الكلمة. فنحن في النهاية نعيش في مجتمع مكرس لحرية الجميع. ولكن حتى ونحن ندَّعي ذلك نقبل أشكالًا مشينة من الإرهاب الموجَّه إلى أكثر من نصف المجتمع. ولتغيير هذا الوضع، فمن الضروري إزاحة الستار عمَّا يسبِّبه الفن الإباحي من ضرر للمرأة. فأي عملٍ يمتُّ بصلة إلى الفن الإباحي ـ حسب ماكينون ـ إنما يقوم من أجل تحديد الطريقة التي يرى بها الرجالُ النساءَ باعتبارهنَّ أفرادًا لا حول لهنَّ يُستخدَمنَّ فيما يرضي حاجاتهم(٥٧). ومن ثَمَّ، يُعَدُّ تحليل أثر الفن الإباحي مسألةً مهمَّة لكونه أحد أشكال النشاط الذي يضفي به الرجال شرعيةً على ما يصيب النساء من ضرر حقيقيٍّ. ذلك الضرر الذي يمنعهنَّ باعتبارهنَّ طبقةً من المشاركة الكاملة في المجال العام. والحقيقة أن قائمة الأضرار المرتبطة بالفن الإباحي طويلةٌ للغاية. فهو مثلًا ـ حسب ماكينون ـ يضرُّ بالنساء اللاتي يقُمن بالأقلام الإباحية. فهنَّ لسن سوى جارياتٍ للذَّة الجنسية، وغالبًا ما يكن مجبراتٍ على أداء العديد من الأفعال الضارة والفظَّة(٥٨). فالفن الإباحي يرتبط بما يُمارَس على النساء من اعتداءاتٍ بدنية لا تخلو من الاغتصاب(٥٩). وهو كذلك يضرُّ بقدرة الرجال على الارتباط بالنساء باعتبارهنَّ بشرًا لهنَّ حاجات حقيقية، ووجدان حقيقي. إذ عندما يُنظر إلى النساء من خلال عدسات الفن الإباحي، فهنَّ لسن سوى ألعوبة في نزواتٍ وأوهامٍ ذكورية شرسة وبربرية(٦٠).

عمومًا، يُعَدُّ الفن الإباحي ـ حسبما ترى ماكينون ـ نوعًا من الممارسات

(٥٧) Ibid., p.173.

(٥٨) Ibid., pp. 179-80.

(٥٩) Ibid., pp. 184-85.

(٦٠) Ibid., p.189.

التي تكرِّس إخضاع الرجال للنساء على نحوٍ متواصل، وبأقصى ما يمكن من طرقٍ وحشية. وعلينا أن نحرِّر النساء من هذه المؤسسة الشنيعة القامعة. ولكن كيف؟ تصعب الإجابة على سؤالٍ كهذا؛ لأنه لا يُنظر في الوقت الحاضر إلى الفن الإباحي باعتباره انتهاكًا للحقوق المدنية، بالطريقة نفسها التي ينظر بها إلى التمييز العرقي بوصفه انتهاكًا لحقوق الأمريكان الأفارقة. ومن ثمَّ، كي نجعل النساء يحرزن تقدمًا سياسيًا وإنسانيًا، فمن الضروري ـ حسب ماكينون ـ «تعريف الفن الإباحي بوصفه إحدى ممارسات التمييز بين الجنسين، وانتهاكًا للحقوق المدنية للمرأة، ونقيض المساواة الجنسية»(٦١).

لكن على الرغم مما ذُكر، فإن حماية حرية التعبير غالبًا ما تُستخدم في المجتمع المدني الليبرالي الحديث ضد الزعم بأن الفن الإباحي يشكِّل انتهاكًا للحقوق المدنية. ولمعارضة هذه الرؤية، كتبت ماكينون، بمشاركة أندريا دوركن *Andrea Dworkin* ـ قانونًا أجازته مدينة إنديانابولس *Indianapolis* من شأنه السماح لأي شخصٍ ثبت تضرُّره من الفن الإباحي أن يتحرى الأضرار المدنية التي أصابته من موزعي هذه المواد ومنتجيها. لكن محكمة الاستئناف الأمريكية ـ في صورةٍ تدلِّل على الأولويات الليبرالية ـ أسقطت القانون بناءً على التعديل الأول لحماية الحق في التعبير(٦٢).

يبيِّن هذا المثال ما يوجد من ميلٍ عامٍّ لدى المحاكم إلى رؤية الفن الإباحي باعتباره «مجرَّد كلام» قد يكون مشينًا للمرأة، لكنه لا يمارس التمييز ضدها(٦٣). إنه كلامٌ ينمُّ عن أفكار قد تشكِّل إساءةً، لكن الكلام المشين ليس بالضرورة مؤذيًا إلى درجة اعتراف القانون به. لكن ماكينون ترى أن ذلك خيبة قانونية؛ لأن الكلام والصور والأفكار ليست مسالمةً؛ بل قد تمثِّل ممارساتٍ اجتماعيةً ضارة، تحرم النساء من حقوقهنَّ الكاملة باعتبارهنَّ مواطناتٍ، فضلًا عما تروِّج له وتنتجه من أنشطةٍ تُرهب النساء وتعاملهنَّ بوحشية. باختصار، إن لغة الفن الإباحي ترمز إلى نظام من السلطة تمامًا كنظام التفرقة العنصرية في الجنوب القديم، بجعل النساء بلا قوةٍ غير

(٦١) Ibid., p.175.

(٦٢) Catharine A. MacKinnon, *Only Words*. (Cambridge: Harvard University Press, 1993), pp. 91-92.

(٦٣) Ibid., pp. 11, 14.

متساوياتٍ مع الرجال[٦٤]. لذا، تسأل ماكينون: إذا كان الكلام والصور يميزان ضد المرأة ويقمعانها، ألا ينبغي حمايتها منهما بواسطة قوانين يفترض أن تكون موجودةً لضمان حماية الحقوق المدنية؟

صحيح أن قوانين الفُحْش *obscenity laws* القائمة حاليًّا تنظِّم الإباحية، لكنها ـ حسب رؤية ماكينون ـ تستند في منطقها إلى السائد من المعايير الأخلاقية. ولأن المعايير الأخلاقية السائدة تميل إلى محاباة ما يقع على النساء من إخضاعٍ مستمرٍّ من الرجال، فإن هذه القوانين لن تفعل سوى تدعيم ما هو قائم من أنشطة إباحية[٦٥]. ولكن أطروحة ماكينون مُشكِلةٌ في نظر البعض، وذلك في الغالب لصعوبة تحديد ما هو إباحي وما هو غير ذلك.

أضف إلى ذلك أن ماكينون ترى أن المواد القانونية التي تنصُّ على حرية التعبير ينبغي ألَّا تحمي الإباحية؛ لأن الدولة بذلك تبيح نوعًا من التمييز القائم على الجنس[٦٦]. لذا، تنادي ماكينون بطريقة جديدة لمناقشة فكرة حرية التعبير، بما يجعلها ضد منح العديد من الجماعات المختلفة ـ مثل النازيين *Nazis* والكوكلوكس *Klansmen*[٦٧] والقائمين على الفن الإباحي ـ حرية مطلقة في التعبير؛ بل يفترض أن يكون كلامهم مقيدًا، بحكم ما يسعون إليه من إيقاع الضرر بأناسٍ ظلوا ـ في سياق ظروفٍ معيَّنة من تاريخنا ـ في أوضاعٍ استعبادية[٦٨]. في هذه الحالة، لن يصير الحقُّ في إنتاج الإباحية محميًا تحت مظلَّة نصوص حرية التعبير في مجتمعٍ مدنيٍّ ليبراليٍّ.

على الرغم من ذلك، تظل هناك قضايا كثيرة قد يثيرها البعض حول ما يتهدَّد حرية التعبير فيما يتعلَّق بكلٍّ من الأمور الفنية والسياسية التي قد تشكِّلها مقاربة ماكينون. لكننا ننحّي هذه الأمور جانبًا الآن. ورغم ذلك يظل السؤال: هل تبنِّي مقاربة ماكينون يغيِّر من علاقات القوة في المجتمع؛ أي:

---

(٦٤) Ibid., pp. 38-41.

(٦٥) MacKinnon, *Feminism Unmodified*, pp. 152-53.

(٦٦) MacKinnon, *Only Words*, pp. 12-17.

(٦٧) «كلوكوكس كلان»: جمعية سرية أمريكية نشأت بعد الحرب الأهلية لترسيخ سيطرة البيض على الزنوج. [المترجم]

(٦٨) Ibid., p.109.

تلك العلاقات التي تسبِّب ضررًا للمرأة؟ هذا هو السؤال الذي يبدو أن ماكينون لم تتطرق إليه، ويظل على جدول عملنا في مناقشة منظِّراتٍ أخريات.

د ـ الأخلاق النسوية وحوار العدالة: جين بيثك إلشتاين:

تتمثَّل مقاربة إلشتاين فيما يتعلَّق بالطعن في دور المرأة في المجتمع المدني، وإعادة صياغة العلاقة بين العام والخاص، في فهم الأنثى لما هو مهم وذو مغزى في الحياة. وهذا يعني: أن نتجاوز فهم المرأة بوصفها نتاجًا لما يُسمَّى القوى الاجتماعية الخارجية، أو إحدى النظريات المجرَّدة، إلى معرفة ما يمثِّل لها قيمًا أساسية تجعل حياتها ذات أهمية(٦٩). والمعرفة من هذا النوع تحديدًا إنما تتأتَّى من نقاشٍ وحوارٍ مع المرأة حول حياتها، والطريقة التي تروي بها ما يحيط بها من ظروفٍ مدعمة أو معوقة، وذلك في سعيها وراء ما هو مهم لها هي.

يتضمَّن الحوار الذي كان في ذهن إلشتاين مناقشة قضايا محل خلافٍ واضحٍ مثل الحق في الإجهاض. وكي يكون الحوار مثمرًا، فلا بدَّ من تجنُّبِ الإكراه والتلاعب؛ بل يجب أن يتميَّز الحوار بالانفتاح على وجهات النظر التي قد لا يكون المرء طرفًا مؤيدًا لها. والشيء المحوري في هذه العملية هو افتراض أن وجهات نظرٍ كثيرة حول أمور خلافية تحتاج إلى «سبر أغوار وإعادة اختبار استكشافي». وهذا من أجل تشجيع الناس ـ عبر النقاش والحوار ـ على اختبار ما يتبنونه من مواقف «دون تأمل»(٧٠).

إذا افترضنا حدوث هذا النقاش على أرض الواقع، تُرى بمَ سيفيدنا ويعيننا على إعادة صياغة مجتمعٍ مدنيٍّ أكثر عدلًا؟ ثمة هدف رئيس لهذا الحوار يتمثَّل في إدراك وجهات النظر المختلفة التي تدلي بها المرأة في قضايا الأخلاق والسياسة. هنا، تتبنَّى إلشتاين مواقف كارول غيليغن *Carol Gilligan* التي قالت ـ بتعبير إلشتاين ـ إن الحياة الأخلاقية للنساء تقوم على «وجود نوعٍ من الاهتمام بالآخرين، والمسؤولية، والعناية، والالتزام.

(٦٩) Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, pp. 303-04.

(٧٠) Ibid., pp. 312-13.

ومن ثمَّ، هناك لغة أخلاقية تختلف بعمقٍ عن النماذج الرسمية والمجرَّدة للأخلاق المعرَّفة بمبادئ مجرَّدة»[٧١]. وتأييد إلشتاين لما جاءت به غيليغن ينمُّ عن العناية بأخلاق الرعاية والمسؤولية، وهذا ما نحتاج إلى مناقشته بصورة أكثر تفصيلًا.

تتمثَّل وجهة نظر غيليغن في أن المرأة تتعامل مع القضايا الأخلاقية من منظور أخلاق العناية، أو المسؤولية. وهذا التوجُّه نحو المشكلات الاجتماعية يشير إلى أن النساء يشكِّلن هويتهنَّ من خلال أنشطتهنَّ التي تسعى إلى الحفاظ على الروابط مع الآخرين[٧٢]. في المقابل، نجد الرجال يتقربون إلى الآخرين من منطلق السعي إلى بلوغ التكافؤ، أو إلى وضعٍ يتعامل فيه الجميع بالطريقة نفسها فيما يتفق مع مفهوم مشترك عن الحقوقٍ. وفي ذلك، يميل الرجال إلى مقاربة الآخرين من منظور الموضوعية والاستقلالية الفكرية؛ إذ من دون هذه الصفات سيتعرض نسق الحقوق والمبادئ الذي يسعى الرجال لبلوغه إلى خطر انحياز انفعاليٍّ. لكن لكي نحقِّق هذه الاستقلالية، فمن الضروري إبعاد القيم التي تشدِّد عليها المرأة - مثل العناية بالآخرين - عن الصدارة. لذا، نجد الرجال أقلَّ اهتمامًا بتحقيق روابط مع الآخرين؛ إذ ترتبط هوية الذكر أكثر بالانفصال وغياب الأواصر العميقة مع الآخرين التي تسعى إليها المرأة[٧٣].

يتحدَّث الرجال والنساء لغات مختلفة: النساء يتحدَّثن بلغة الرعاية والمسؤولية، أما الرجال فيستخدمون لغة القواعد والحقوق المجرَّدة. وفي اتباعها ما جاءت به غيليغن، كان من الطبيعي أن تسعى إلشتاين لتأكيد أن يبدأ الحوار الاجتماعي في ضمِّ صوت المرأة بصيغة أكثر اكتمالًا، ومن ثمَّ شمول المجتمع المدني برمته (متضمنًا ذلك الرجال) في أخلاق العناية والمسؤولية.

قد تكون هذه الرؤية محوريةً - على سبيل المثال - في فهم السبب وراء أهمية الأسرة للمجتمع. إذ إن المحيط الأسري، بما يوفِّره من حبٍّ ورعايةٍ

(٧١) Ibid., pp. 335-36.

(٧٢) Carol Gilligan, *In a Different Voice*. (Cambridge: Harvard University Press, 1993; originally published in 1982), pp. 73, 171.

(٧٣) Ibid., pp. 161, 173-74.

وتغذية، يطور ويوسع داخلنا أفضل القدرات والفضائل الإنسانية. فالطفولة التي تقوم على الحبِّ تخلق لدى الأطفال شعورًا بالمشاركة الوجدانية والحُنُوِّ والعطف. وسيفتقد الأفراد عندما يكبرون «مقدرتهم على تحقيق الهوية الإنسانية»، إذا أُهملت هذه الصفات وهم أطفال في سياق العلاقات الخاصَّة بالحياة الأسرية(٧٤).

إذن، تطعن أطروحة إلشتاين النسوية في الأفكار القائلة بأن الأسرة مؤسَّسةٌ خاصَّة فحسب، وتقرُّ أننا جميعًا ينبغي أن نشارك في تقوية الأسرة. وكي يتمَّ ذلك، فمن الضروري أن ندعم أهمية دور الوالدين على مستوى المجتمع كلِّه. وذلك بمقاومة القوى المختلفة في المجتمع التي «تُحدث تآكلًا أو إفقارًا لأكثر روابطنا الإنسانية أهميةً أو منع ازدهارها»(٧٥). وبمجرَّد الاعتراف بالأهمية الاجتماعية للأسرة، وهي مركز «المجال الخاص»، يمكننا الانتقال إلى تحسين المجال العام.

تفهم إلشتاين المجال العام بأنه يتألَّف من تنوعٍ واسعٍ من الناس الذين يشكِّلون المجتمع، ويضعون سياساته من خلال الانخراط في حوار بعضهم مع بعض حول تحديد أفضل ما في صالح المجتمع. «فأينما وُجِد نفرٌ من المواطنين يجتمعون من أجل العمل المشترك في سبيل غاياتٍ يناقشونها، ويتمحصونها على الملأ تكون هناك مواطنة»(٧٦). وللحقوق دور مهمٌّ هنا، فهي لا تنبعث بدرجة كبيرة من تصور «رجولي» ومجرَّد عن المساواة، بقدر ما تنبعث من الحاجة إلى حماية الناس من اعتداءات السلطة العامة، فيتمكَّن كل فردٍ من مشاركة الآخرين وجهات نظره في مجرى تحديد الحاجات العامة والمشتركة(٧٧). ولا يمكن تعريف هذه الحاجات عمومًا والسعي إليها إلا في سياقٍ يتمتَّع فيه الجميع بحماية حقوقٍ معترف بها.

أضف إلى ذلك أن خبرة المواطنة تمثِّل أيضًا خبرةً لاحتمالات التغيُّر التي يمكن للحياة المدنية أن تحقِّقها. فعندما ينخرط الرجال والنساء معًا في

---

(٧٤) Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, p. 329; also, pp. 326-30, 336-37.

(٧٥) Ibid., p.337.

(٧٦) Ibid., p.348.

(٧٧) Ibid., p.343.

تشاور، يعامَل فيه الجميع بكرامة، فمن المرجَّح أن يتغيَّر الرجال والنساء بما يجعل من الممكن تحقيق مشاركة كاملة في الحياة العامة. ومن ثمَّ، فإن أي رؤية نسوية غير منفتحة على «إمكانية تغيُّر الرجال والنساء، هي رؤية مغرقة في العدمية»، والسبب أن سياسةً من هذا النوع «لا تؤمن... بمُثُل التبادلية الحقيقية»[٧٨].

كيف سيكون لهذا الحوار الذي تحثُّ عليه إلشتاين أن يحقِّق تلك التغييرات التي تأمل فيها؟ من الواضح أنها تفترض أن الحوار الحقيقي يقوم على الرعاية والاحترام المتبادلين، اللذين يصغي الأفراد في ظلِّهما عن طيب خاطرٍ بعضهم إلى بعض، محاولين العثور على طرقٍ لتحقيق مصالح مشروعة. وباتخاذها هذه المقاربة، ترسم إلشتاين خريطة لـ«سياسة التعاطف *politics of compassion*» التي توضِّح أنه «لا خير فيما هو سائد من انتزاع الإنسانية وتدمير الآخرين»[٧٩]. والحقيقة أنها تأمل في سياسة تتكامل بأخلاق الرعاية والمسؤولية في سبيل خلق مجالٍ عام، يقوم على مفاهيم أخلاقية تحضُّ على المواطنة. وهذا ما يستدعي تدعيم الناس بعضهم بعضًا في الحفاظ على تلك الشروط التي تضمن الإنصاف للجميع. وفي هذا السياق، ستواجه جميع القضايا السياسية المستمرة من منظور أخلاق الرعاية.

ويجب بلورة مفهومٍ واضحٍ عن المُثُل والواجبات المطلوبة في سبيل إحياء مجال عام حقيقيٍ، نظام حكم أخلاقي: السلطة، والحرية، والقانون العام، والفضيلة المدنية، ومثال المواطن؛ تلك المعتقدات والعادات والصفات المكملة لأي نظام سياسي[٨٠].

واتباعًا لـ غيليغن، يتمثَّل أساس استعادة مجتمع مدنيٍّ عادل للجميع في سياقٍ يهتمُّ فيه الناس ـ رجالًا ونساءً ـ اهتمامًا حقيقيًّا بعضهم ببعض.

هناك مشكلة مهمَّة تنبثق بطبيعة الحال عن موقف إلشتاين، فهي تصور برقةٍ نوعًا من الحوار حول سياسة تتضمَّن أخلاق الرعاية عند غيليغن، إلى جانب ما يسفر عنه من نتائج. ستغيِّر تلك السياسة الناس ليصيروا قادرين ـ

---

(٧٨) Ibid., p.349.
(٧٩) Ibid., p.350.
(٨٠) Ibid., p.352.

في إطار من العناية والتعاطف المتبادل ـ على خلق مساحاتٍ للمواطنة يوجد في ظلها هَمٌّ مشترك بحماية الحقوق والاعتراف بحاجات الآخرين. إلا أن إحدى المشكلات الرئيسة التي تعتري هذه المقاربة تتعلّق بما يجب أن يأتي أولًا: القبول العرفي للحقوق، أم أخلاقيات العناية والهمّ المتبادل؟ هل يمكننا الاعتماد على العناية، والاهتمام بخلق نظام قادر على مساندة الحقوق في المجتمع المدني؟ أم أننا في حاجةٍ أولًا لتوجُّه حقوقيٍّ راسخ ومكرس جيدًا، مثلما جاء في تصوير غيليغن لصوت الرجال؟ ماذا لو كانت أخلاق العناية ليست بما يكفي من القوة لإتمام عملية تغيير الناس التي تأمل إلشتاين في تحقيقها؟ أليس من الأفضل ـ من ثمَّ ـ أن نقلِّل الاعتماد على حوار التعاطف، ونعتمد أكثر ـ وفق غيليغن ـ على الآلية الرجولية التي تدعم الحقوق بصورة مجرَّدة ومنصفة وبطريقة هوبزية (ذكورية)؟ أم ستنتهي قضية المساواة ووجود مساحة واضحة ومحميَّة لصوت النساء من أولها إن اتخذنا هذه المقاربة؟

ربما يكون الأمر أن بُعْدي الحقوق والعناية منسوجان معًا ويدعمان بعضهما بعضًا. وكما جادلنا في الفصل الأول، يقوم التصوُّر الأفضل للمجتمع المدني على أساسٍ من الاحترام لبُعْدي الحقوق معًا؛ تلك التي تضمن تأمين الاختيارات الفردية، والفضائل المدنية كالتسامح والاحترام المتبادل. والراجح أن تقبل إلشتاين بأن كلا البعدين مطلوبان معًا لأجل الإبقاء على أساس مجتمعٍ داعمٍ ومعتنٍ.

هـ ـ الرؤية النسوية الماركسية: نانسي هارتسوك:

من منظور نسويٍّ بديل، تمدنا أعمال هارتسوك بتحليل اقتصاديٍّ وبنيويٍّ للوضع الذي تجد المرأة فيه نفسها[٨١]. في وضعها لوجهة النظر هذه، تتخذ هارتسوك ما تراه مقاربة ماركسية لتحليل المجتمع. خصوصًا في اعتقادها أن التعامل مع المجتمع من منظور النساء، بالطريقة نفسها التي تعامل بها ماركس مع المجتمع من منظور الطبقة العاملة، سيسفر عن «وجهة نظرٍ متميزة حول التفوق الذكوري، يمكن أن تكون أساسًا لنقدٍ فعَّال للمؤسسات

(٨١) Nancy C. M. Hartsock, *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, (New York: Longman, 1993), p. 232.

والأيديولوجيا الفالوقراطية *phallocratic*[٨٢] التي تشكِّل النموذج الرأسمالي من الأبوية»[٨٣]. ما الذي سيظهره هذا النقد؟ تعتقد هارتسوك أن النساء في قيامهنَّ بتحليل تجربتهنَّ، سيفهمن الطريقة التي يبني بها الرجال علاقة الهيمنة عليهنَّ. وفي هذا السياق، لن يقف الأمر عند فهم هذه العلاقات أنها ضارة وغير إنسانية؛ بل سيدركن نتيجةً لهذا الفهم إمكانية التحرُّر من الوضع القهري الذي يعشن فيه. وبذلك لن يكون التسامح ممكنًا بعد ذلك مع كل ما استُخدم من حجج أيديولوجية لتبرير هذا القمع. والحقيقة أن من يخضع لهذا القمع ـ متمثلين في النساء عند هارتسوك والعمَّال عند ماركس ـ سينقلبون ضد من يستخدمون هذه التسويغات لاستمرار الوضع الراهن[٨٤].

يأتي بناء وجهة نظر هارتسوك النسوية في سياق مجتمع رأسماليٍّ، يجب أن تشكِّل فيه النساء ـ باعتبارهنَّ جماعةً ـ تحالفًا سياسيًّا قويًّا يمكنه تغيير البنية القائمة للمجتمع تغييرًا جذريًا. فكما قلنا في حديثنا عن الماركسية في الفصل الثالث عشر، فإن العمَّال يُكرهون على إنتاج السلع لطبقة ملَّاك تحتكر الأرباح التي تنتج عن عملهم، ثم تستخدم هذه الأرباح في تعزيز مكانة هذه الطبقة وقوتها في المجتمع. والمرأة ـ ككل العمَّال في هذا التحليل ـ منتجة للسلع في المجتمع، لكنها ـ فضلًا عن هذه الصورة من الاستغلال ـ منتجة أيضًا للعديد من الخدمات المتنوِّعة داخل المحيط الأسري مثل الأعمال المنزلية والتغذية. . . إلخ[٨٥]. وبذلك لا يقتصر الأمر على كونها تعمل أكثر من الرجل؛ بل إن جزءًا كبيرًا من عملها مكرسٌ لأعمالٍ منزلية مملَّة[٨٦]. (وهنا تصبح طبيعة عمل المرأة غير المعترف به وغير مدفوع الأجر إشكاليةً كما كانت عند نسوياتٍ ليبراليات مثل أوكين).

إن التفريق في أدوار العمل هو أساس ذلك الصراع الحاد بين الرجال

---

(٨٢) الفالوقراطية: مأخوذة من كلمتين في الإنجليزية هما: phallo من Phallus؛ أي: الذكر أو القضيب لا سيما في الصور الدالَّة على فحولة الرجل، والشق الثاني من الكلمة cratic. ويشير المصطلح ـ كما هو واضح من السياق ـ إلى الذكورية بالمعنى السلبي للكلمة، وما تحمله من أبوية وسيطرة وإخضاع للنساء. [المترجم]

(٨٣) Ibid., p.231.

(٨٤) Ibid., p.231

(٨٥) Ibid., p.234.

(٨٦) Ibid., p.235.

والنساء؛ لأن النساء بخلاف الرجال قادراتٌ على خلق أواصر اجتماعية حميمة مع الآخرين. أما حقيقة ارتباط الرجال ارتباطًا وثيقًا بإنتاج السلع، وارتباط النساء بتوفير الخدمات داخل الأسرة، فهي نتيجة لواقع أن النساء أكثر عرضةً لرؤية أنفسهنَّ مرتبطات علائقيًّا بمن يعتمدون عليهنَّ. فمن الناحية التقليدية، يُعَدُّ عمل النساء في المنزل مسألةً أساسيةً للحفاظ على حياة كل عضوٍ من أعضاء الأسرة؛ ولذلك النساء مرتبطات ارتباطًا مباشرًا بعائلاتهنَّ بسبب هذه الأعمال التي يقمن بها في المنزل، وهي مختلفة عن عمل الرجال ممَّن ينتجون السلع في أماكن خارج المنزل عادةً[٨٧]. وبهذا الدور باعتبارها رأس العائلة، تملك النساء ما يؤهلهنَّ لأن يساعدن الآخرين على التطور إلى كياناتٍ إنسانية ناضجة، ويفعلن ذلك عبر التنشئة والاهتمام[٨٨].

تتدعم هذه الروابط التي تربط النساء بأسرهنَّ بصورةٍ قويةٍ عند الفتيات دون الأولاد. إذ تتعلَّم الفتيات دورهنَّ من أمهاتهنَّ الحاضرات دائمًا، بينما لا يتعلَّم الأولاد دورهم من آبائهم الغائبين معظم الوقت. وهذه حقيقة مهمَّة فيما يتعلَّق بالطريقة التي يرى الذكور بها العالم. فالأولاد نتيجة لتكوينهم الاجتماعي يكونون أقلَّ استعدادًا من الفتيات في القدرة على تحديد طبيعة العالم في ضوء أواصر مباشرة. لذا فهم ـ على عكس الفتيات ـ يميلون إلى فصل أنفسهم عن الآخرين[٨٩]. وهذه الخبرة تحدث بالتزامن مع تطور الهوية الجنسية لدى الصبي. فهو في البداية يرتبط بأمه ارتباطًا شديدًا، لكن المجتمع من خلال المؤسسات المختلفة التي تقوم بالتنشئة الاجتماعية، يُذكِّره بأن الرجولة تقتضي الانفصال عن أمِّه. وهو يفعل ذلك بإقامة «عوائق ضد الأنوثة»، كأن يرى أمَّه مثلًا «كائنًا شريرًا»[٩٠]. فالصبي يبني شعوره بذاته من خلال إرساء نوع من العلاقة العدائية تجاه أمِّه، لكن هذه العلاقة تصبح بمنزلة النموذج الأوَّلي للعلاقات الذكورية بصفة عامة. «وبناء الذكر لذاته في إطار من التعارض مع توحده مع أمِّه... يرسي ازدواجيةً عدائية نزَّاعة للقتال في قلب كلٍّ من المجتمع الذي يبنيه الرجال، والرؤية الذكورية

(٨٧) Ibid., p.236.

(٨٨) Ibid., pp. 236-237.

(٨٩) Ibid., pp. 238-239.

(٩٠) Ibid., p.239.

العالمية التي على ضوئها يفهمون حياتهم»[٩١]. هذه الخبرة هي أساس أطروحة هارتسوك التي تفيد أن المسارات التطورية للأولاد تأخذ مجرىً خاصًا، تكون فيه هوية الولد مجرَّد وظيفة تعكس حاجته إلى تحديد ذاته بما يتعارض مع الآخرين. وهي تدلِّل على أن هذا الميل «يتردَّد صداه عبر بناء كلٍّ من المجتمع الطبقي والرؤية الذكورية العالمية، مسفرًا عن ازدواجية متغلغلة ومتراتبة» توجد فيها علاقة «نحن ضد هم»[٩٢].

هذا المنظور الذكوري لـ«نحن ضد هم» هو ما يرسي أسس الطريقة التي ينظِّم من خلالها الصوت الذكوريُّ المسيطر المجتمعَ. فالرجال يحدِّدون هويتهم في ضوء ما يحملونه في أذهانهم من عالمٍ عدائيٍّ. «لا بدَّ أن تُكتسب الذكورية عن طريق معارضة العالم الواقعي للحياة اليومية، بالهرب من التواصل مع العالم النسائي في المنزل، إلى العالم الذكوري في السياسة أو الحياة العامة»[٩٣]. وعلى النموذج نفسه، نجد أن روابط الصلة التي تنشئها النساء توجِّههنَّ نحو السعي إلى كسر عقلية «نحن ضد هم»، حيث ينتقلن في المقابل إلى وضعٍ يوجد فيه شعور بالتواصل والاجتماعية بين الناس. وهو التوجُّه الذي يُعَدُّ في حقيقة الأمر أساسًا لكشف المرأة المنظور الذكوري بوصفه منظورًا منحرفًا في حاجةٍ إلى تغيير[٩٤]. ويأتي الردُّ الذكوري على الطموح النسائي في الاجتماعية، بالرفض القاطع لهذا الأمل. فقد تربَّى الرجل اجتماعيًّا على أن يفصل نفسه عن أمِّه، وعن أي بُعْدٍ من الاجتماعية المرتبطة بحياة الأسرة. وهذه الخبرة هي الأساس الذي يترتب عليه «نقص عميق في التعاطف، ورفض الاعتراف بكيان الآخر»[٩٥]. ولمنع النساء من تحقيق سعيهنَّ الاجتماعي، يحاول الرجال عزلهنَّ بعضهنَّ عن بعض، على أمل أن يوقفوهنَّ عن بناء مجتمعاتٍ طبيعية. وفي سبيل هذا يبني الرجل المجتمعَ على نحوٍ يُبقي النساء وحدهنَّ مع أطفالهنَّ منعزلات عن بقية المجتمع. ومن دون التواصل والتفاعل مع نساء أخريات، تعمل النساء بمفردهنَّ في المنزل في خدمة الآخرين، ويحرمن أنفسهنَّ من تواصلهنَّ مع

(٩١) Ibid., p.240.

(٩٢) Ibid., p.241.

(٩٣) Ibid., p.241.

(٩٤) Ibid., pp. 242-243.

(٩٥) Ibid., p.244.

المجتمع. ومن ثمَّ، تصبح الغلبة في النهاية لرؤية الرجل، بينما ترمز الأنشطة التي تباشرها النساء في الأسرة بوصفهنَّ أمهاتٍ «إلى قتل الحياة، وإلى تشويه ما كان من الممكن أن يصير نشاطًا إبداعيًّا واجتماعيًا إلى شَرَك قمعيٍّ، وأيضًا إلى تدمير إمكانية تحقيق الروح الاجتماعية الماثلة في تعريف النساء العلائقي لأنفسهنَّ»[٩٦].

إذن من وجهة النظر النسوية الماركسية، يمرُّ الرجال والنساء ـ وفقًا لأدوار العمل المختلفة ـ بخبراتٍ مختلفة في الحياة. هذه الخبرات هي أساس صراعٍ راديكاليٍّ، يفضي إلى حرمان النساء من الحرية والإنسانية[٩٧]. وبناءً على هذه العواقب المؤلمة للنساء، تصبح هناك حاجة إلى «تغيير اجتماعيٍّ واسع، بعيد المدى»، من شأنه إلغاء التقسيم التقليدي للعمل بين الرجال والنساء[٩٨]. ولتحقيق هذا الهدف، لا بدَّ من إلغاء الملكيَّة الخاصَّة نفسها، والتنافس الدائر في نظام الاقتصاد الرأسمالي، ومن ثمَّ تظهر الحاجة إلى «مصادرة سلطة الدولة» و«صراع طبقي طويل، ما بعد ثوري»[٩٩].

على الرغم من أن هارتسوك لا تصف طبيعة المجتمع الجديد التي تأمل في بنائه بكثيرٍ من التفاصيل، فإنها توضِّح أن حديثها يدور حول حدثٍ شبيه بثورة اشتراكية. ونظن أن مجتمعها الجديد لن يتقبَّل مقاربة مِل في التغيير الذي ينتهي فيه الحال بالعمَّال إلى إدارة مصانعهم بأنفسهم. فسلطة الدولة يجب أن تقضي على الحاجة إلى الملكيَّة الخاصَّة، وتروِّج لمهمَّة التحرير الكامل للنساء. ولكن ما هو غير واضح هنا: كيف سيقوم نظام جديد للملكيَّة الخاصَّة أو حكومة «متحرِّرة» بتحقيق هذه الأهداف؟ الواضح أن العالم الجديد الذي تأمل في تحقيقه هارتسوك، سيكون خاليًا من أية «فروق جندرية ممأسسة»؛ أي: بين الرجال والنساء. وسيصاحب هذه التغييراتِ «تحولٌ» للعلاقات الإنسانية في المجتمع في اتجاه تحرير النساء من خضوعهنَّ للرجال. والحقيقة أن كل علاقة إنسانية ستتغيَّر، بما يجعل الرجال والنساء يشاركون في جميع الأنشطة المرتبطة بالحفاظ على البشرية.

---

(٩٦) Ibid., p.245.

(٩٧) Ibid., p.246.

(٩٨) Ibid., p.247.

(٩٩) Ibid.

وسيشمل الأمر هنا الحاجة إلى وضع دستورٍ لمشاركة كلٍّ من الرجال والنساء في تحمُّل مسؤوليات تنشئة الأطفال. وفي هذا المجتمع الجديد سيحل محلَّ الطراز القديم من تقسيم العمل مقاربةٌ جديدةٌ للعمل تحرِّر الرجال والنساء من أشكال حرب الطبقات السابقة التي نال النساءَ الضررُ الأكبر منها(١٠٠).

من المهمِّ هنا ملاحظة أن اعتماد هارتسوك على الدولة وسيطرتها على الاقتصاد يستخدم نهج «من أعلى - لأسفل» فيما يتعلَّق بتغيير المجتمع المدني، على عكس إلشتاين التي تناصر حوارًا في المجتمع المدني يغيِّر المجتمع في النهاية. في نهاية الأمر، تناصر هارتسوك مقاربةً مؤسسيةً في التعامل مع «الثورة». ومن هذا المنظور، فإنها لن تقبل مقاربة أوكين الليبرالية للمجتمع المدني، التي تشدِّد على منح الجميع حقوقًا متساوية بصرف النظر عن الجنس. إذ تخفق أوكين في نظر هارتسوك في إدراك أن مقاربتها لن تجدي نفعًا في مجتمعٍ تكون فيه العلاقة بين الرجال والنساء محددةً دائمًا، بما يضمن خضوع النساء لمصالح الرجال باعتبارهم طبقةً. أما عن الجهد المبذول في سبيل منح حقوق متساوية ومنصفة للجميع، فلا يمكن في نظر هارتسوك أن يتحقَّق مطلقًا على أرض الواقع في مجتمعٍ رأسماليٍّ ليبراليٍّ. وإلى أن يزول النظام الذي يوقع النساء والرجال في أدوار عملٍ مختلفة ومتصارعة، لن يكون هناك تحرُّر للنساء، وللسبب نفسه لن تكون هناك فرصٌ للمرأة كي تحصل على حقوقٍ متساوية مع حقوق الرجل.

من الوارد أن تقبل هارتسوك نقد ماكينون، التي تطالب بإعادة تحديد طبيعة الاستخدامات القائمة للحقوق، مثل فكرة حرية التعبير، في ضوء الحاجة إلى إعطاء المرأة سلطة اجتماعية وسياسية لا تملكها حتى الآن. ولكن لإنجاز هذا الهدف، فمن الضروري في رأي هارتسوك أن نذهب إلى أبعد ما تعتبره ماكينون ضروريًا. فهارتسوك قد تقبل أن النساء يحتجن إلى مزيدٍ من القوة لتحييد ما يمتلكه الرجال من سلطة، لكنها ستجادل بأنه لإحراز هذه السلطة يقتضي الأمر تغيير العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع. والطريقة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف لا تتمثَّل في جهودٍ تركِّز على الفن الإباحي فحسب، على أمل إماطة اللثام عمَّا يكرسه من أوضاع فاسدة

(١٠٠) Ibid., p.247.

للنساء؛ بل من خلال ثورة تغيِّر نظام الإنتاج وتقسيم العمل في المجتمع تغييرًا كاملًا.

و ـ المنظورات النسوية حول السلطة والإرادة: كاميلي باليا وجوديث باتلر:

تقدِّم رؤى باليا نموذجًا لمقاربة نيتشوية نحو النسوية. وينبغي علينا بدايةً توضيحُ أن باليا تشارك رفيقاتها النسويات الالتزام بمنح النساء المدى الأكمل من خيارات الحياة الممكنة. فالفرصُ المتكافئة «من المثُل الحاسمة التي يجب على الجميع دعمها»[١٠١]. والحقيقة أن هناك هدفًا رئيسًا لمشروع باليا يتمثَّل في إزالة كل ما يعوق تقدُّم النساء في المجتمع[١٠٢]. هذا فضلًا عن التزامها ـ مثل كثير من الليبراليات ـ بإتاحة أكبر قدرٍ ممكنٍ من حرية التعبير. ذلك هو الموقف الذي تتخذه في سبيل حماية كثيرٍ من أنماط الحياة التي من دون حرية التعبير ستُحرم من مساحة التعبير الكاملة. ومن ثمَّ، في رفضها خطاب السياسات الانضباطية، نجدها «تحترم العاهرات وتتشرف بهنَّ» وتبيح التوافر الكامل والعلني للفن الإباحي، وتدافع عن أكمل حرية ممكنة للجنسية المثلية[١٠٣].

غير أن باليا ـ على عكس النسويات اللائي ناقشنا آراءهن ـ **لا** تعتبر الأبويةَ العدوَّ الجماعيَّ للنساء. فهي تراها رمزًا لثقافةٍ أعمَّ يتقاسمها الرجل والمرأة. وأن هذه الثقافة منحت المرأة قدرًا عظيمًا من الحرية. فالأبوية التي «تلام على كل شيء» منحتنا على كلِّ حالٍ وسائلَ التحكُّم في النَّسْل التي «حررت النساء المعاصرات، أكثر مما فعلت الحركة النسوية نفسها»[١٠٤]. علاوة على أن الاعتداءات على المرأة من قبيل الاغتصاب، ظلَّت دائمًا مدانةً بوصفها جزءًا من أخلاقياتٍ مكملة لثقافة أبوية، في حين أن الرجال ـ في حقيقة الأمر ـ قاموا بحماية النساء على مرِّ التاريخ. «لقد منح الرجال

(١٠١) Camille Paglia, "Sexual Personae: The Cancelled Preface," in *Sex, Art, and American Culture*, (New York: Vintage Books, 1992), p. 109.

(١٠٢) Camille Paglia, "No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps*, (New York: Vintage Books, 1994), p. 30.

(١٠٣) Ibid., pp. 50, 57-58, 69.

(١٠٤) Ibid., p.38.

العَوْنَ والمساندة للنساء، وكثيرًا ما لاقوا حتفهم في سبيل الذود عن بلادهم من أجل النساء». وتدفع باليا قائلة: «لا بدَّ أن ننظر إلى ما مضى؛ لنتعرف إلى ما فعله الرجال **من أجل النساء**»[١٠٥].

إن لم تكن الأبوية العدو الحقيقي، فما عساه يكون؟ لكي نفهم إجابة باليا على هذا السؤال، فمن الضروري وصف ظروف الخلفية العامة التي تفسر ـ حسب باليا ـ تفاعلًا محوريًا يحكم العلاقة بين الرجل والمرأة ويشكِّلها. إذ إنها ترى أن الحياة الإنسانية يفترض أن تمضي في وجود خلفية من الصراع بين قوتين متعارضتين، تُعَدُّ كل منهما مكملةً لشخصياتنا. هاتان القوتان هما: أبوللو، وديونسيوس. وكما أوضحنا في مناقشتنا لنيتشه، يرمز أبوللو إلى وازع إنسانيٍّ طبيعيٍّ نحو النظام، في حين يرمز ديونسيوس إلى حاجة طبيعية مضادة لتقويض أنظمة أبوللو. تقول باليا: «إن ديونسيوس طاقةٌ غير مقيدةٍ ماجنة غليظة القلب مدمرة ومسرفة. أما أبوللو فهو القانون والتاريخ والتقاليد والكرامة وحافظ العرف والنظام. ديونسيوس هو **الجديد** الذي لا ينتشي سوى بمحوٍ فظٍّ لكلٍّ ما هو موجود ليبدأ من جديد. إن أبوللو طاغية، وديونسيوس مخربٌ»[١٠٦].

تبني باليا على أطروحة نيتشه في إشارتها إلى أن العمل على إخضاع ديونسيوس لا ينجح دائمًا، وأن الطريقة الغربية للفهم لا ترى العالم على غرار ما يقترحه أبوللو فحسب؛ بل أيضًا وغالبًا بما يفرضه ديونسيوس. تصف باليا ميل ديونسيوس بأنه ميلٌ وثنيٌّ، وترى أن التقاليد اليهودية ـ المسيحية التي تعلي من شأن أبوللو، تعجز عن منع ظهور ديونسيوس[١٠٧]. فالبواعث الديونسيوسية الكامنة في أنفسنا تسعى دومًا إلى الإفلات من وعيٍ منمط، مما يودي بهياكل الحياة المنظَّمة التي من المفترض أن ننصاع إليها.

إن رغبتنا في العيش بما تقتضيه عواطفنا الديونسيوسية، تجد أفضل تعبير لها في حياتنا الجنسية. فنحن لا يمكننا تجنُّب النظر إلى الآخرين باشتياقٍ

---

(١٠٥) Camille Paglia, "The M.I.T Lecture" in *Sex, Art and American Culture*, p. 237. Italics in text.

(١٠٦) Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson.* (New York: Vintage Books, 1990). Italics in text.

(١٠٧) Ibid., p.33, also pp. 8, 10, 12.

جنسيٍّ. وفيما تسعى معايير أبوللو إلى الكبح والتقييد، فهي لا تثنينا عن خيالات الإشباع الجنسي مع الآخرين. لكن ما يمنعنا غالبًا من تنفيذ هذه الخيالات هي أنظمة أبوللونية. ومن ثمَّ، لا مناص إذن من الالتياع الشهواني *Erotic torment*؛ لأننا لا يمكننا الحصول كليةً على ما يشير علينا به خيالنا، ولا يمكننا التوقف مطلقًا عن رغبتنا في الأشياء الممنوعة. لذا، نجد هذا الالتياع منقولًا ومصورًا بطرقٍ متنوِّعة في كلٍّ من الفن والأدب(١٠٨). وما يُسمَّى بالطريقة الغربية في رؤية العالم، دائمًا ما يكون دافعها الميل إلى التطلُّع لما يرضي أشواقنا الجنسية التي لا تنتهي، بغضِّ النظر عن المعايير المنظِّمة التي تبعدنا عن ذلك. فهيهات أن تُخنق إرادة القوة حتى الموت؛ بل هي دائمًا ما تكون متغلغلةً في حياتنا، توجِّهنا وتحفزنا وتدفعنا نحو تحقيق الانتصار على حياة منظمة وعاقلة.

ترى باليا أيضًا أن الفروق بين الجنسين لا تنبثق عن التقاليد والأعراف؛ بل عن هرموناتنا وطبيعتنا البيولوجية(١٠٩). ونحن نخلق الثقافة لنسيطر على هذه الهرمونات ونخضعها، وبفضل رغباتنا الديونسيوسية يظل هناك دائمًا حاجة متواترة للإفلات من هذه القيود الثقافية. إذن بدلًا من أن نكون ذلك الفرد المسالم الذي نقله عنا روسُّو في حالة الطبيعة، من الطبيعي أن تصورنا باليا حانقين يملؤنا الغضب. وهي في هذا تحذو حذو الماركيز دي ساد *the Marquis de Sade*، بدلًا من روسُّو، في طرحها أن في أعماقِ كلٍّ منَّا بحرًا عاصفًا يتميَّز بطاقة وقوة متفجِّرة غير عادية، جاهزة لإلحاق الألم والدمار بأي شيء يقف في طريقها(١١٠). في هذا السياق، يصبح الرجالُ هم المعتدين الطبيعيين. وتدفع باليا بأن «الرجل مطبوعٌ بملامح الغزو، في حين تظل المرأة هي **المتوارية**.. كهفًا من الظلام البائد»(١١١).

لكن لماذا الرجال معتدون؟ إن النساء في فعل الإنجاب يمثلن بوضوح دور النجمات، بينما يأخذ الرجال في المقابل دور السنِّيدة/ دورًا ثانويًّا داعمًا؛ فالمرأة تقوم بأعظم عملٍ وأبدعه في جلب حياةٍ جديدة إلى العالم.

---

(١٠٨) Ibid., p.33.

(١٠٩) Paglia, "Sexual Personae: The Cancelled Preface," p. 107.

(١١٠) Ibid., pp. 105-106.

(١١١) Ibid., p. 108. Italics in text.

أما الرجل فلا يشعر بالرضا مع هذا الدور الأقل في عملية خلق الحياة. تقول باليا: «شيء تملكه النساء، ويريده الرجال، فما عساه يكون؟ إنه سرُّ الحياة»[١١٢]. إن النساء اللائي يحملن المسؤولية الأساسية في الإنجاب، يمثِّلن «تحديًا هائلًا أمام إدراكنا»[١١٣]. ومن ثمَّ، يمثِّل الجنسُ عند الرجال مشروعًا شديد التعقيد. إذ إنه في البداية فعلٌ يقصد به تحقيق نوعٍ فريدٍ من الإشباع، لكنه يصبح بعد ذلك مرتبطًا بشعور العجز الجنسي وفقدانٍ الأهمية. إذ إن الجنس عند الرجال؛ يعني: أنهم لن يحرزوا مطلقًا - من خلال فعل الجنس نفسه - السيطرة على أسرار الطبيعة. تلك الأسرار التي تمثِّل على نحوٍ طبيعيٍّ مجالًا مقصورًا على النساء فقط. فأي شيء إذن يمكن أن يكون أهمَّ من قوة الخلق؟ لا يمكن للرجال التسامح مع مسألة إعطائهم أدوارًا أقلَّ في عملية الخلق؛ ونتيجة لذلك، يطالبون لأنفسهم بالقوة التي تمتلكها النساء.

تلك الخبرة وذلك الإحباط، وما يصاحبهما من عدوانية، هم سبب عنف الرجال ضد النساء. لا يجب أن يُفهم الاغتصاب ببساطة على أنه جريمة من العنف كما تدَّعي النسويات؛ بل هو رمز إلى «قوة ذكورية تحارب قوةً أنثوية»، يريد فيها الذكر الاستيلاء على الشيء الذي لا يملكه سوى الأنثى؛ أي: السيطرة على أسرار الحياة[١١٤]. وتفسر هذه الخبرة لماذا يكْمُن هذا المُغتصِب داخل الرجال. فهم يواجهون شكلًا مستمرًا وأبديًّا من الظلم، لم تعرفه النساء مطلقًا. لذا، نجد الخاصية الوقائية لأبوللو متموضعةً في قوانين المجتمع، التي تسعى إلى إنقاذ النساء من ظلم الرجال ممَّن قد يرتكبون الاغتصاب.

يتضح مما سبق أن النساء - حسب باليا - يمثِّلن الغريزة الديونسيوسية عند تعريفهنَّ عبر الطبيعة[١١٥]. أما الرجال فيتمردون ضد هذا الواقع، ويخلقون أنظمةً يُخضعون فيها النساء لسيطرتهم. ومن الضروري فهم أن هذا الصراع الكلاسيكي والمتغلغل، هو أساس ثقافتنا. وعندما نفهم ذلك،

---

(١١٢) Paglia, “No Law in the Arena,” in *Vamps and Tramps*, p. 32. Italics in text.

(١١٣) Ibid., p.30.

(١١٤) Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, p. 23.

(١١٥) Ibid., p.12.

يمكننا أن نبدأ في فهم المشكلات المرتبطة بالعثور على طريقةٍ من أجل أن يعيش الرجال والنساء معًا، في نظامٍ يضمن أكمل قدر من الحرية لكليهما.

كيف سيؤثر هذا الفهم أو هذه النظرة في أحكامنا السياسية؟ ترى باليا ضرورة وضع سياساتٍ تحترم كلًا من الأبعاد الأبوللونية والديونسيوسية، وذلك بعدم المغالاة في محاباة أحد الاتجاهين، كي لا يتفجَّر الآخر عن قوة انتقامية مدمرة وضارة بحرية الجميع(١١٦). فالحياة التي تدور على تروس البواعث الديونسيوسية، تسرف في إشباع هذه البواعث غير مسبِّبة بذلك سوى الفوضى والموت. كما أن الحياة الأبوللونية الصارمة تفسر الرغبة الطبيعية على أنها خطأ وانحراف، ومن ثَمَّ تتسبَّب في معاملة أهداف تلك الرغبة ـ خصوصًا النساء ـ بعنفٍ وكراهية. علاوة على أن حياة أبوللو تنفي إرادتنا تمامًا، وفيها لا نفعل سوى تنفيذ ما نُكلَّف به، وفي غمار هذا نهدر ما قد يكون لدينا من حرياتٍ وإبداعٍ. تلك طريقة في الحياة لا بدَّ من موازنتها بالتوجُّه الديونسيوسي؛ كي يمكننا الاستمرار في الاحتفاظ ببعض العفوية والإحساس اللازمين للإبداع. ومن ثَمَّ، يبقى التحدي ـ حسب باليا ـ في خلق التوازن الصحيح بين أبوللو وديونسيوس، وهنا تقول: «علينا أن نتعلَّم كيف نقوم ببعضٍ من التصحيحات البسيطة، بما يجنِّبنا التأرجح المنفلت للبندول الرقَّاص [بين أبوللو وديونسيوس] والذي جرفنا على مدى جيلٍ بأكمله من امتثال الخمسينيات والتزامها، إلى تمرُّد الستينيات، ثم إسراف السبعينيات ثم كارثة مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز). وها نحن الآن نعيش على رائحة المحارق الجنائزية»(١١٧).

إذن ووفقًا لباليا، يجب على المشروع النسوي ألَّا يقضي تمامًا على التقاليد اليهومسيحية التي تمثِّل أبوللو، ولا نسمح لذلك الأخير أيضًا بأن يقضي تمامًا على البُعْد الديونسيوسي الذي تربطه باليا بالوثنية، أو ما قبل التقاليد المسيحية(١١٨). يؤمن نيتشه عمومًا بأننا كنَّا في حاجةٍ إلى خلق نظامٍ جديدٍ يمكن أن يسمح بإنعاش البواعث الديونسيوسية، وتتفق باليا مع هذه الرؤية. ومن ثَمَّ، نجد لغتها ونموذج أطروحاتها يُقصد بها في الغالب

---

(١١٦) Paglia, "No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps*, p. 93.

(١١٧) Ibid., p.93.

(١١٨) Ibid., p.40.

الانقضاض على عوائق المجتمع والأيديولوجيا المعاصرة التي تقف ضد ديونسيوس. لكنها على استعدادٍ ـ شأنها شأن نيتشه ـ لإدراك الحاجة إلى أبوللو في سبيل درء هذا النوع من القنوط والتدمير البالغ، الذي بدا ـ على سبيل المثال ـ في وباء الإيدز.

يمكن لرؤية باليا أن توحي بتسليط الضوء على طريقة حياة، تشبه الطريقة التي جهر بها نيتشه. وهي في هذه الحالة متمثِّلة في أخلاقيات الفردانية المتطرفة. فكي نحطم أغلال أبوللو ونسمح بالتعبير الحرِّ عن غرائزنا، وكي نتفادى الأشكال المدمرة لقمع الذات؛ يقتضي الأمر أن نسمح للأفراد بانتهاج أية حياة يريدون الانخراط فيها، شريطة ألَّا يضروا بالآخرين (ذلك في رأي باليا، وليس بالضرورة حسبما يرى نيتشه). وهذه الرؤية تجعل من الفن الإباحي ضرورةً وجزءًا طبيعيًا من الحياة عند باليا. وعلى عكس ماكينون ودوركن اللتين تدفعان بأن الفن الإباحي يرمز إلى الاغتصاب وحاجة الرجل إلى إخضاع النساء، ترى باليا في هذا النوع من الفن حاجةً إلى تحقيق التواصل مع جميع الرغبات التي تولدها الطبيعة. فالطبيعة التي ستبقى دومًا مسجاة في كنف الغموض، دائمًا ما تطلق العنان لمخيلة هائجة تقودنا إلى الاعتناق العاطفي لطرق حياةٍ غير تقليدية. فالرغبات المستمرة وغير المنصاعة ـ كما يصورها الفن الإباحي ـ كامنة في الحياة. «وبعيدًا عن تسميمه للعقول، يُظهر الفن الإباحي أعمق حقائق الحياة الجنسية عارية من الطلاء الرومانسي»[١١٩]. فهو في الحقيقة يدلُّ على «أن لدينا لهيبًا متأججًا وأبديًّا من الرغبة التي لا يعتريها إنهاك أو عجز أو شيخوخة أو موت»[١٢٠].

على غرار نيتشه، تعني مقاربة باليا تأسيس قيم جديدة تساعد في إعطاء مغزى جوهريٍّ وهدف للحياة. ولتحقيق هذا الهدف، نحتاج إلى أن نكون تلك الشخصية الاستثنائية الخلَّاقة القائمة بذاتها، التي تتحدى ما يوجد من معايير، وتفصح في الوقت نفسه عن العزم اللازم لخلق أساسٍ لطرقٍ جديدة للإدراك والفهم.

ولكن ماذا لو كانت حتمية القوى الاجتماعية وعلاقات القوة التي نجد

---

(١١٩) Ibid., p. 66.

(١٢٠) Ibid., p. 66.

أنفسنا فيها تمنعنا من التفكير خارج العلاقات الجندرية الحالية؟ قد تسأل إحدى النسويات هذا السؤال، مستعينة في ذلك بما طرحه ميشيل فوكو الذي كان تقييمه لإمكانية تحقيق تغيير راديكاليٍّ للمجتمع بأنها إمكانية قاتمة أو غير مبشِّرة. وبالفعل، نجد باتلر *Butler* تقدِّم أطروحةً حول النوع الاجتماعي/ الجندر، وتعتبره نتاجًا للقوى الاجتماعية التي تُعَدُّ إلى حدٍّ كبير خارج سيطرتنا الإرادية[١٢١]. تسير باتلر على نهج فوكو في البرهنة على أن الكائنات البشرية لا توجد منفصلة قائمة بذاتها. إذ بسبب تشابكاتنا مع السلطة، لا توجد لدينا طريقة لتحديد أنفسنا بوصفنا منفصلين عن السلطة الاجتماعية التي تشكِّلنا وتشكِّل هويتنا. ومن ثَمَّ، ترى باتلر أننا لا نمتلك وسائلَ مستقلةً لوصف القيمة أو العدالة أو المنافع الاجتماعية. لذا، يمكن تصنيف باتلر هنا على أنها ناقدة لأي موقفٍ نسويٍّ يدفع بإمكانية تغيير المجتمع بسهولة من خلال حلولٍ سياسية مبسطة.

في سياق هذه الرؤية، يُعَدُّ المجتمع المدني ساحةً تُعرَّف فيها الهوية الجنسية وتُشكَّل. ولا يمكن أن تكون هناك أشياء من قبيل «تحرر» أو «حقوق» بالمعنى التقليدي؛ لأن هذه المفاهيم تمثِّل أيضًا عناصرَ في نسيج تشكيل الهوية. فعندما نقوم بـ«فعلٍ حرٍّ» حسب باتلر، فإننا لا نقوم إلا بالأداء وفق تلك الأدوار والمعاني التي حُدِّدت بالفعل قبل أن نتخذ قراراتنا. ومن ثَمَّ، فإن فعل الدولة ليس هو المصدر الرئيس للقيود على الحرية؛ بل المجتمع نفسه الذي يحدِّد بالفعل هوياتنا ومجموعة الخيارات المتاحة. والحجَّة الرئيسة عند باتلر، تتمثَّل في أن النوع الاجتماعي هو أحد الأمثلة الرئيسة على هذا التشكيل الاجتماعي؛ لأنه لا يوجد سوى في سياق معناه الاجتماعي، وتشكيل هذا المعنى الاجتماعي يرتبط بمجموعةٍ معقَّدة من علاقات القوة التي تتمثَّل أهدافها الرئيسة في الإبقاء على نفسها. لذا، لا يوجد شيء يُسمَّى نوعًا اجتماعيًّا، ومن ثَمَّ لا يوجد تفريق طبيعيٌّ بين ذكر وأنثى يمكن يومًا ما أن يصبحا «متكافئين»[١٢٢].

يبدو على السطح أن التفسير الحتمي للهوية الجنسية لا يترك مساحةً

---

(١٢١) See Butler, *Gender Trouble*, (New York: Routledge, 1999).

(١٢٢) Butler, *Gender Trouble*, p. 180.

لأي شيء يمكن اعتباره فعلًا حرًا ومنطقيًا. لكن على الرغم من ذلك، تقدِّم باتلر وصفًا للطريقة التي يمكن بها للفرد أن يتخذ قرارات. فالفاعلية السياسية، التي تتمثَّل في الفعل أو التقرير في المجتمع المدني، لا تحدث إلا في حالة وجود إخفاقاتٍ وتناقضاتٍ داخل قوى السلطة التي تعمل على الذات. وتلاقي القوى وتعايشها بعضها مع بعض على الجسم المشكل «ينتج إمكانية إعادة التشكيل المعقد والانتشار»(١٢٣). وبتجمُّع قوى السلطة في إطار الفرد وحوله، فإنها تدخل أحيانًا في صراعٍ أو عدم اتساق بعضها مع بعض. وعندما «تحتكُّ» هذه القوى تخلق وضعًا للفرد يبدو فعلًا سياسيًا. ومن ثمَّ، فالصراعات داخل المجتمع المدني هي التي تسمح بإمكانية التغيير وإعادة تشكُّل علاقات القوة.

تستدعي باتلر في أطروحتها الطبيعةَ الاحتوائية للقوة التي وصفها فوكو. وردًا على باتلر، قد يتساءل المرء إذا كان تحليلها لتأثيرات القوة على الشخص، يمثِّل القصة الكاملة لمشكلة الفاعلية. فقد أقرَّ فوكو نفسه بإمكانية تحقيق رعاية للذات. فإذا كان هذا ممكنًا عند باتلر، أين وكيف يمكن أن يحدث؟ قد تكون الإجابة أننا في الغالب نرى أمثلةً عن مقاومة الظلم داخل سياقاتٍ تبدو شديدة الصعوبة. وقد ترى باليا في مواجهة باتلر أن الفاعلين السياسيين غالبًا ما يظهرون ويقاومون بطرقٍ جديدة غير متوقعة، بالرغم من أنها قد تبدو سياقات حتميَّة. ففي حالات القمع الشديدة ـ على سبيل المثال ـ نجد أمثلةً دالةً مثل مارتن لوثر كينغ والمهاتما غاندي. فكل ما تقمعه قوى اجتماعية معيَّنة، يظل قابعًا دومًا تحت سطحها. وبرؤية أكثر تفاؤلًا للعديد من المنظِّرات اللائي ناقشناهنَّ في هذا الفصل، يمكن تتبُّع الأمل في مجتمع حرٍّ ومتكافئ، حتى مع وجود إقصاء للنساء وقمعهنَّ في تاريخ الحياة السياسية. الشيء الذي يجب عمله هو مجرَّد إتاحة المجال لسماع أصوات المستبعدين ومنظوراتهم والاهتمام بها. وهذا من شأنه أن يقوض في نهاية الأمر ما يرتبط بالنوع الاجتماعي من معانٍ حتميَّة تحدِّدها باتلر.

بناءً على هذا التضاد بين المنظورين النيشتوي والفوكوي حول النسوية والرؤى التي ناقشناها في الجزئيات السابقة، ما الذي يحتمل أن تقوله باليا

---

(١٢٣) Butler, *Gender Trouble*, pp. 184-85.

وباتلر فيما يتعلَّق بالمناقشات الأخرى حول المجتمع المدني؛ تلك المطروحة من نسوياتٍ أخريات في هذا الفصل؟ في المقام الأول، ستجادل باليا وباتلر أيضًا أن معظم النسويات كنَّ ضحايا لأيديولوجيتهنَّ. فهنَّ ـ تحت مسمَّى السعي إلى خلق مجتمعٍ مدنيٍّ داخل نظامٍ يمحو الأبوية ويحفظ الحقوق الكاملة للمرأة ـ قد انتهى بهنَّ الحال إلى فشلٍ في الوقوف على المشكلات الحقيقية التي تهدِّد الحرية التي تسعى المرأة إلى تحقيقها. أما أخلاقيات الرعاية عند إلشتاين وغيليغن، فمن شأنها أن تنعش المجتمع المدني بمطالبة النساء والرجال أن يكبحوا حاجاتهم، بما يمكن الجميع من التواصل معًا في مجتمعاتٍ تحفُّها المسؤوليات والاهتمام المشترك. وستسأل باليا إذا كانت وجهة النظر هذه لا تميل إلى تكميم تلك الأصوات الداخلية الفريدة لدى الناس، وإجبارهم على إخضاع غرائزهم الديونسيوسية من أجل أن يكونوا رفقاء بعضهم لبعض. أما باتلر فستحاجج بأن أخلاقيات العناية، بدلًا من أن تكون مصدرًا حقيقيًا للتحرُّر، فإنها تمثِّل بناءً اجتماعيًّا يعمل عنصرًا من عناصر قوةٍ داعمة للفروق الأساسية بين الجنسين.

أما أطروحة أوكين ونوسباوم حول الحياد الجنسي، فالمرجَّح أن تخلق صعوباتٍ شبيهةً في رأي باليا. ففكرة تحييد النوع الاجتماعي باعتبارها أساسًا لتأمين الحقوق نفسها للجميع، قد لا تكون جديرةً بالثناء. إذ قد يتحتَّم على الناس من أجل تحقيق هذا الشرط، قبول معايير وقيود عامة. بل قد يتحتَّم أيضًا قمع كثيرٍ من الأشواق المنبعثة عن البُعْد الديونسيوسي في الحياة. إذ هل سيتاح للفرد المتميز الحقيقي أي تعبير عن نفسه في هذا النظام؟ ومن ثمَّ، ستتساءل باليا إذا كان موقف أوكين سيهبط بمستوى الجميع إلى المستوى نفسه دون المتوسط من الحياة، بما يمكن الجميع من الحصول على الحقوق نفسها. وفي المقابل يمكن أن تحاجج باتلر بأن «الحياد الجنسي» البسيط والرسمي، لن يحلَّ أيًّا من المشكلات المرتبطة بالبناء الاجتماعي للنوع الاجتماعي، وأن من شأنها فحسب أن تضفي الغموض على المعاني والهويات المحددة للجندر في المجتمع.

أما دعوة هارتسوك لثورة ماركسية من أجل الإطاحة بالنظام الرأسمالي، فستكون وجهةً خاطئةً عند كلٍّ من باليا وباتلر. إذ يمكن أن تدافع باليا عن الرأسمالية لما تقوم به من تشجيعٍ للأنانية المفرطة، والتي توجد في قلب

جميع الأنشطة داخل نظام السوق. إذ دون ذلك، كيف سيفصح المرء عن إرادة القوة؟ إن تمسُّك نيتشه وباليا بإرادة القوة يقود إلى تدعيم كلٍّ منهما لصيغة متطرِّفة من الفردانية البرجوازية؛ ذلك النمط بعينه الذي نعته ماركس بأنه مصدر جميع ما هو خاطئ في المجتمع المدني. ولباتلر أن تدفع بأن العلاقات الاقتصادية كانت مجرَّد جزءٍ من مشكلة علاقات النوع الاجتماعي في المجتمع، وهي ـ إلى حدٍّ كبير ـ كانت نتيجةً لعدم المساواة بين الجنسين، لا سببًا له.

وبعد أن تصورنا كيف كان لباليا أن تنتقد كل واحدة من الكاتبات المذكورات، دعونا نتخيل العكس: كيف كان لكل منهنَّ أن تردَّ على النسويات المتَّبعات لنهجي نيشته وفوكو؟ إن الحقيقة أن الكاتبات السابقات استجبن بالفعل إلى درجة ما لهذه الانتقادات الأكثر راديكالية، كما وصفنا بوضوحٍ عندما ناقشنا دفاع نوسباوم عن الليبرالية. وكثير من النسويات ممَّن دافعن عن حلولٍ للمجتمع المدني، يقدِّمن أطروحاتهنَّ لا في صالح المساواة بين الجنسين فحسب؛ بل أيضًا ضد نسوياتٍ أخريات يختلفن مع وجهات نظرهنَّ الفكرية وأساليبهنَّ السياسية.

في هذا السياق، يمكن أن تقبل رؤيةُ سياسة التعاطف ـ عند إلشتاين ـ باليا وباتلر. لكن إلشتاين لن تعتبر تصوير باليا أو باتلر للهوية الجنسية جزءًا حيويًّا في خطتها السياسية. إذ كان لها أن تتساءل كيف لأحدٍ ممَّن يجهرون بفردانية باليا أو بنيوية باتلر أن يطور من علاقات الرعاية والاهتمام ـ التي من شأنها إرساء الشعور بالمسؤولية ـ أهدافًا وغاياتٍ تتجاوز حاجات الفرد؟

أما أوكين ونوسباوم، فيمكن أن يكون ردهما على باليا وباتلر بأن فكرة الحياد الجنسي لا تتطلَّب قيودًا تهبط بالجميع إلى مستوى الحياة المتوسط، كي يتمكَّنوا من الحصول على الحقوق نفسها. فالحقيقة أن الحياد الجنسي يمنح الأفراد فرصة الدخول إلى مجالاتٍ في الحياة، كانت فيما سبق ممنوعةً ولا يجدون إليها سبيلًا. والواقع أن باليا وباتلر نفسيهما سيكونان من ضمن القائمة التي ستتمتَّع بالفرص الجديدة نتيجة الحياد الجنسي. فعامةً، يعتبر الكثيرون أن أطروحاتهما مثيرةٌ للجدل وغير تقليديةٍ بالمرة. ومن الوارد أن تعتبر باليا وباتلر أن هذا البُعْد الإيجابي لليبرالية يحرز تقدمًا إلى الأمام،

لكنهما سيجادلان بأن هذا التقدُّم لا يفعل شيئًا لمحاربة المصادر الاجتماعية الأكثر عمقًا للأبوية.

ومثلما ستدفع ماكينون ضد تدعيم باليا المتفاني للحقوق الفردية (ودعمها للفن الإباحي)، قد ترى أيضًا أن أطروحة باتلر تذهب بالنقد النسوي بعيدًا جدًا. وتؤمن ماكينون أنه بمقدور المرأة التحرك الاجتماعي في الأطر القانونية؛ كما هو الحال في الحرب الاجتماعية ضد الفن الإباحي. ومن الخطأ أن نفترض ـ حسب ماكينون ـ أن المرأة لديها القدرة على القيام بمجموعةٍ محدودةٍ فقط من الأعمال في النموذج الاجتماعي الحالي. وربما قد تتفق ماكينون مع باليا وباتلر (بناءً على إخفاقها في وضع قيود على الإباحية) على أن التغيير الأكثر شمولًا للمجتمع أمر مطلوبٌ في هذه الحالة، وهو تغيير يتجاوز مجرَّد التعديل البسيط للقوانين.

أما الماركسيات من أمثال هارتسوك، فسيكون ردهنَّ على باليا وباتلر أن السياق الاقتصادي للمجتمع نفسه يحتاج إلى تغيير قبل أي تحرُّر جنسيٍّ. وقد تتجاوز هارتسوك وتنتقد باليا بأنها تمثِّل نوعًا من الفردانية البرجوازية المدمرة. وقد تدفع الماركسيات بأنه لا باليا ولا باتلر تسمحان بإمكانية خلق مجتمعاتٍ يحدِّد فيها العمَّال معًا أساسَ نمطٍ من العمل يسمح بالتطوير الكامل لقدرات كل شخص.

٦ ـ الردُّ والتعقيب:

في ضوء ما تقدَّم من نقد، سيتفق أولئك الملتزمون بمجتمع مدنيٍّ حرٍّ ومتكافئ للجميع، على أن التقدُّم يجب أن يتمَّ بغرض تحقيق الفرصة للمرأة للتمتُّع بالمشاركة الكاملة في المجتمع المدني. وأهمُّ ما في الأمر هنا أن المساواة الموعودة لجميع الناس في العالم العام، لا يمكن بلوغها كاملة فيما يتعلَّق بالنساء، إلا عندما يتحول العالم الخاص إلى وضع تعمُّ فيه المساواة الرجالَ والنساء بالدرجة نفسها. إذ لا بدَّ أن تكون هناك مشاركةٌ في الواجبات المنزلية، واحترام متبادل لحاجات كل من أعضاء الأسرة، والتزام عام واسع منهم جميعًا بالدفاع عن حقِّ كل شخصٍ في المشاركة الكاملة في المجال العام.

والآن، لننظر باختصارٍ في إمكانيات الرؤية الليبرالية للمجتمع المدني في ضوء بعض الموضوعات الخاصَّة بالنقد النسوي. قد يقبل رولز النقد الذي وجَّهته إليه كلٌّ من بيتمان وأوكين ونوسباوم وغيرهنَّ، بغرض التعرف الأفضل إلى تعقيد مشكلات النوع الاجتماعي في المجتمع المدني. ومن ثمَّ، كان لرولز أن يقرَّ بأن تمييزه بين العام والخاص قد يكون تبسيطيًّا أكثر من اللازم. ويعترف بأن علينا اتخاذ بعض القرارات فيما يتعلَّق بـ«المجال الخاص» خلف حجاب الجهل؛ بل قد يبدي استعداده لإعطاء أهمية لتطوير أخلاق الرعاية التي تشير إليها إلشتاين وغيلغين، للسماح قدر الإمكان لمقاربةٍ حقيقيةٍ أكثر جديةً ومرتبطة بسياق الأُسر والأفراد الذين يشكِّلون المجتمع.

قد يرفض رولز في المقابل أية رؤية تميل إلى وضع النساء معًا في سلَّة واحدة باعتبارهنَّ طبقةً، على غرار ما فعلت ماكينون وهارتسوك؛ ما لم يكن ظاهرًا بالطبع أن النساء باعتبارهنَّ طبقةً يقعن في فئة الأعضاء الأسوأ حالًا في المجتمع. لكنه سيشير بالتأكيد إلى أن القمع ليس واقعًا على جميع النساء بالقدر نفسه، فضلًا عمَّا قد حدث من تقدُّم لبعض النساء، بما يتوافق مع ما طرحته مبادئه في العدالة. لذا، سيودُّ رولز أن يعرف كيف للنساء اللائي لا يعملن بكفاءة نساء أخريات، أن يحصلن على فرصٍ معززة. وبطرحه هذا السؤال، فإنه يشير إلى وجود عوامل أخرى غير النوع الاجتماعي تقحم نفسها على فرص النجاح. ولن يغفل رولز ما يتعلَّق بالاقتصاد والتعليم والسلوكيات الاجتماعية القمعية؛ بل سيرى أن حلَّ هذه المشكلات يأتي في منظور ليبراليٍّ يضمن تحقيق مطالب العدالة بالرجوع إلى الحقوق الفردية.

بالإفادة من النظام القانوني ورفع الدعاوى ضد انتهاكات الحقوق، تدعم ماكينون إحدى صيغ النظرية السياسية الليبرالية. غير أن الاختلاف سيقع برغم ذلك عندما نأتي إلى تحديد الحريات الضرورية في إطار ليبراليٍّ. فقد تجادل ماكينون بأن عجز رولز عن تضمين وجهة نظر النساء في الوضع الأصلي ليس سوى إغفالٍ ينبثق عن نظام الهيمنة الذكورية. لذا، من دون أن نستهدف هذه السيطرة ومظاهرها في المجتمع، لن تؤدي أي مناقشة للحقوق إلى حلولٍ سوى ما يعزِّز قمع المرأة.

أما باليا، فستجد صعوبةً في مقاربة رولز؛ لأسبابٍ لم تتطرق إليها الأخريات. فهي قد تشكِّك في رؤية رولز فيما يتعلَّق بعوامل تشكيل الفردانية الحقيقية. إذ قد يكون الفرد عند رولز في الوضع الأصلي حسب رؤية باليا متخيلًا في صورة شخصٍ أكثر حذرًا من اللازم؛ شخصٍ متردِّد عمومًا في الانخراط في نشاطٍ يتسم بدرجة عالية من الخطورة. فالفرد عند رولز قد ينجذب إلى أمن عددٍ من الفئات الاجتماعية الموجودة في سياق المجتمع المدني. لكن باليا ستطالب بمساحةٍ في المجتمع، يقف فيها الأفراد بأنفسهم على استعدادٍ للمخاطرة والمغامرة في صالح أهدافهم، متردِّدين في الدخول إلى الأنظمة الجماعية للمجتمع المدني، لخوفهم من أن تفقدهم هذه البيئة فرصتهم في حياةٍ فردية حقيقية. وقد يتساءل رولز عن مدى قدرة فردانية باليا على تقديم المساندة الكاملة لتلك الحاجة لمدِّ الحماية التي توفِّرها مبادئ المجتمع المدني الليبرالي لتشمل الجميع.

في نهاية الأمر، وبناءً على سياق مناقشتنا ومحتوى هذا الجدال، فإن المجتمع المدني الليبرالي هو الذي يجب أن يوفِّر دفاعًا قويًّا ضد النقد النسوي، أو يعدل افتراضاتها ومقارباتها. ولأن المساواة بين الجنسين تبدو عميقة ومعقَّدة، فإن هذه المشكلة تتطلب اهتمامًا ونقاشًا جادًّا لما يجب علينا جميعًا عمله لجعل المجتمع المدني أكثر رحابةً وعدلًا.

٧ ـ النسوية ما وراء النوع الاجتماعي: المجال المتسع للمشروع النسوي:

كما هو واضح من آراء كثيرٍ من المفكِّرين الذين ناقشناهم في هذا الفصل، فإن القضايا الاجتماعية للنسوية تتجاوز الاهتمام المقصور على النوع الاجتماعي. إذ هناك كثير من المنظرات النسويات يحاججن بأن المشروع السياسي النسوي يتطلب أيضًا التزامًا بنضالاتٍ أخرى لأجل التكافؤ والعدالة الاجتماعية. وغالبًا ما نجد هؤلاء المنظرات يبرهنَّ على أن النضالات من أجل النوع الاجتماعي والعدالة العرقية والاقتصادية، ترتبط بعضها ببعض أخلاقيًا واجتماعيًّا وسياسيًّا. وهذه الأطروحة تشير إلى عدم الاكتفاء ببساطة بأن نكون مجرَّد «نسويين»، وأن التحول إلى مجتمعٍ مدنيٍّ أكثر عدالةً ـ حتى من منظور نسويٍّ ـ يتطلب تغييرًا في أشكالٍ أخرى من الظلم.

في كتابها **مقاطعة العدالة** *Justice Interruptus*، تؤكِّد نانسي فريزر *Nancy Fraser* على التكافؤ الاقتصادي بوصفه شرطًا لازمًا للعدالة في نظام ديمقراطيٍّ. إذ تتعامل الكاتبة في هذا الكتاب رأسًا مع الاقتصاد في ارتباطه بالمشروع النسوي للتحرُّر والشمول، فنراها تدمج اعتبارات تتعلَّق بالعرق والثقافة لارتباطها ارتباطًا وثيقًا بالمهمَّة الأكبر من العمل نحو مجتمع مكتمل العدالة. وتُعَدُّ العدالة الاقتصادية جزءًا مكملًا للمشروع السياسي للاَحتواء، وتشير أيضًا إلى شروطٍ أخرى من انعدام المساواة يجب أن نظهرها في نضالنا ضد القمع، وهو ما لا يمكن أن يتحقَّق إلا في إطار سياقٍ أوسع من الاعتراف بأشكالٍ أخرى من الإقصاء الاجتماعي والقمع.

إن الخطوة الأولى في المشروع النسوي ـ كما تقول فريزر ـ هي إلغاء قوانين النوع الاجتماعي القائمة، التي تضع المرأة في منزلةٍ «أقلّ» من منزلة الرجل. تقول فريزر: «إن تفكيك هذه الأدوار وقوانينها الثقافية النافذة؛ يعني: فعليًّا قلب ذلك النظام»[١٢٤]. ومن ثمَّ، تميز فريزر علاقات القوة التي تخلق معاني النوع الاجتماعي، لكنها على عكس باتلر ترى أن وعينا بمكانة القوة في السياسة، يجب ألَّا يمنعنا من محاولة تحديد البنيات القمعَية و«تفكيكها»، مثل التراتبية الجنسية، أو النوعية/الجندرية. وهذا الهدف لا يتطلب نظرية للقوة فحسب؛ بل أيضًا نظرية من شأنها مؤازرة التحرُّر من القمع.

إلى جانب الاعتبارات الخاصَّة بالفروق بين الجنسين، فإن تحدي تعدُّد الثقافات للسياسة يقودنا أيضًا إلى مناقشاتٍ للفروق السياسية. وفق هذا التحدي، غالبًا ما تخفق نظريات الديمقراطية في التفكير في وجهات نظرٍ ثقافية بديلة عند وصف الواقع السياسي وإضفاء المثالية عليه. وبدلًا من ذلك، هناك بعض الأطروحات ترى أن الافتراضات الثقافية لمن هم في السلطة تُدرج في الأخلاق، فتعطي المزايا لمن يعتنق هذه الافتراضات، وتستبعد من لا يعتنقونها. ومن المفترض أن نرغب في تصحيح هذا الاستبعاد، بافتراض أن الثقافات الأخرى قد تضيف استبصارات قيِّمة للاعتبارات الأخلاقية في المجتمع المدني، أو على الأقل تكشف لنا

(١٢٤) Nancy Fraser, *Justice Interruptus*, (New York: Routledge, 1997), p. 61.

انحيازنا الثقافي. (سنخصِّص مزيدًا من النقاش للتحدي المتعلِّق بالتعدُّدية الثقافية في الفصل التالي).

تعتقد فريزر أن استبعاد النوع الاجتماعي والثقافة يمكن تناوله عندما ندرك المجتمع المدني لا بوصفه «مجالًا عامًا» منفردًا؛ بل مجموعة من «المجالات العامَّة». إذ يمكن في هذه المجالات البديلة أن يعبِّر مختلف الناس بتنوعاتهم عن تجربتهم، ويتجادلوا حول قضايا عامَّة. يرجع تحبيذ فريزر لـ«تعدُّدية المجالات العامَّة» إلى فهمها لما هو مطلوب في عالمٍ متنوِّع ومختلف. فتقول: «يمكننا أن نخلص من هذا إلى أن فكرة المجتمع المتكافئ متعدِّد الثقافات لا معنى لها، إلا إذا افترضنا تعدُّدية المجالات العامَّة التي تشارك فيها جماعات ذات قيمٍ وخطاباتٍ متنوِّعة»[١٢٥]. فعندما ينتشر الخطاب الإقصائي ـ والمقصود في هذه الحالة هو إقصاء النساء ـ في المجال العام، يصبح من المطلوب وجود مجالاتٍ عامة أخرى يُعبَّر فيها عن رؤىً بديلة؛ أي: إنه للتعبير عن أنفسهنَّ في مجتمعٍ مدنيٍّ يهدف إلى المراعاة المتكافئة، فعلى النساء أن يكون لديهنَّ أولًا خطابهنَّ الخاصُّ، وألَّا يُجبرن على الانصياع إلى مجالٍ عامٍّ واحدٍ وشاملٍ[١٢٦]. وتعتبر فريزر «المجال العام البديل» مجالًا مفيدًا؛ لأنه يتيح للجماعات المهمَّشة التعبير عن نفسها بطرائق قد لا تكون ممكنةً في معظم النماذج الشائعة من الخطاب العام. ووجه إفادة آخر يكْمُن في أن المجالات العامَّة البديلة يمكن أن تتحدَّى المجال العام السائد، وأحيانًا تمتد لتفرض طريقتها فتجذب اهتمامًا أوسع. ويمكن تعريف الحركات الاجتماعية الناجحة في مجالي الحقوق المدنية وحقوق المرأة باعتبارها أمثلةً على هذه الظاهرة.

في مناقشتها لتنوُّع المجالات العامَّة التي تعيش فيها النساء، وغيرهنَّ من الجماعات الثقافية، توضِّح فريزر أهمية «الاعتراف» فيما يتعلَّق بمنح الناس شعورًا بالكرامة وقيمة الذات، وهما من أهم الإنجازات التي يمكن للناس بلوغها. لكن الأمر في الغالب أن جماعاتٍ بعينها ـ والمقصود هنا النساء ـ قد حُرمن من هذا الاعتراف. فما الذي يعنيه أن تكون محرومًا من الاعتراف

(١٢٥) Ibid., p. 84.

(١٢٦) Ibid., p. 83.

بك؟ إن هويات الناس تُعرَّف في ضوء قيمٍ جوهرية، وطرقٍ للحياة تقوم الجماعات بحمايتها. وعندما يمنح المجتمع هذه الجماعات الاحترامَ والاعتبار لهوية أعضائها، يحصلون بذلك على اعترافٍ بهم، ومن خلال هذا الاعتراف تتحقَّق القيمة الذاتية والكرامة. لكن فئات معينة تُحرَم من الاعتراف، عندما يحرمهم المجتمع من احترام هويتهم، وهو ما يقع عندما ينكر المجتمع كله ـ أو أجزاء منه ـ صفة الجماعة وقيمها الجوهرية التي ينتسب إليها هؤلاء.

لكن لنفترض أن المجتمع قد استجاب بتلبية مطلب الاعتراف. فستظل هذه الخطوة المهمَّة في رأي فريزر غير كافيةٍ لتحقيق العدالة للجماعة المعنية؛ وهذا لأن الخطاب حول العدالة ـ بما يعني: وجود معاملة عادلة في المجتمع ـ يمثِّل قضيةً تضمُّ بين جنباتها سياساتٍ «شاملة»، نعرِّف عن طريقها المنافع المشتركة المهمَّة التي يفترض أن يمتلكها الجميع بغضِّ النظر عن الهويات. وهنا تردِّد فريزر صدى أطروحة إلشتاين التي ناقشناها فيما يتعلَّق بالفائدة التربوية للشمول.

ومن ثمَّ، وعلى حذو من يتعاملون مع الاقتصاد معاملةً جادَّة، ترى فريزر أن النضال من أجل الاعتراف ليس كافيًا؛ بل يجب أن يكون مرتبطًا بنضالاتٍ من أجل **إعادة التوزيع**[١٢٧]. **إذ إلى جانب الاعتراف، ينبغي منح الناس المنافع الأساسية التي يستحقونها. وفي سياق الخطاب الذي يشمل الاهتمام بإعادة التوزيع، يجب تناول جميع أشكال انعدام المساواة بغرض إنجاح المقاربة النسوية في السياسة. وبهذه الطريقة، تشير فريزر إلى أن النسويات ينبغي أن يوجِّهن جدل المساواة/ التمييز إلى الاهتمام بـ«الفروق المتقاطعة» المتعدِّدة**[١٢٨]**. وتدفع أيضًا ضد فهم الفروق بوصفها أمرًا «طبيعيًّا»، وتقول بأننا ما زلنا نحتاج إلى طريقة ما نقيِّم بها الفروق المختلفة وعلاقتها بانعدام المساواة تقييمًا معياريًا.**

وتمثل بِل هوكز *bell hooks* مفكِّرة أخرى تحاول نقل النسوية إلى ما بعد اعتبارات النوع الاجتماعي. (تتعمَّد هوكز ألَّا تكتب اسمها بالأحرف

---

(١٢٧) Ibid., p. 186.

(١٢٨) Ibid., p. 187.

الكبيرة، وتقنع بالتشديد على دلالة الأفكار التي تعبِّر عنها، بدلًا من اسم المؤلف). تعرض هوكز في كتاباتها نقدًا للنظرية النسوية كما أُدرِكت تاريخيًّا وطُبِّقت في الخطاب السياسي. وتُعَدُّ مناقشتها مفيدةً في إظهار الاستخدامات السياسية السيئة للاختلاف، وفي الارتباط البيني الداخلي لجميع أشكال القمع والاحتواء السياسي. وتتمثَّل الأطروحة المحورية في كتاب هوكز **النظرية النسوية: من الهامش إلى المركز** *Feminist Theory: from Margin to Center* في أنه: للتغلُّب على السيطرة الجنسية، يجب أن نتغلَّب أولًا على التناقضات وأشكال القمع داخل النظرية النسوية نفسها. فترى أن هذه التناقضات وأنواع القمع، تتخذ أشكالًا من العنصرية وإقصاء الرجال والمفاهيم الخاطئة للسلطة، ورؤية العمل والتحرُّر الجنسي. فبقدر ما تظل هذه الافتراضات المتعلِّقة بهذه القضايا متخندقةً في نُظم من السيطرة والقمع، ترى هوكز أن النسوية نفسها لن تستطيع التغلُّب على الاستغلال وإساءة الإدارة داخل المجتمع الأبوي.

واتفاقًا مع نسويات مثل هارتسوك وفريزر، تعتقد هوكز أن تعزيز النسوية يجب أن يشمل الاعتبارات الاقتصادية. وعلى عكس كثيرٍ من النسويات اللائي يغفلن موضوع العمل، تنتقد هوكز الطريقة التي نظرت بها بعض النسويات إلى العمل لخدمة الوظيفة التحررية في المجتمع. فعبر محاولة الهروب من حدود العمل المنزلي، اعتقدت النساء من الطبقة العليا والمتوسطة أن الهدف الرئيس للحركة النسوية كان في وصولهنَّ إلى مجالات العمل. والمشكلة هي أن النساء «في كونهنَّ عاملاتٍ، أدركت الفقيرات العاملات منهنَّ من خبراتهنَّ أن العمل لم يكن إثباتًا للذات ولا محررًا؛ أي: كان في جزء كبير منه استغلاليًّا ومهينًا»[١٢٩]. وسرعان ما يدرك المرء أن العثور على مكانٍ «أرقى» في عالم العمل لا يفيد شيئًا في التحرُّر من الهيمنة الأبوية.

تصف هوكز أيضًا الطريقة التي تستغلُّ بها مفاهيمُ العمل الرأسمالية المرأةَ استغلالًا سيكولوجيًّا؛ فالأيديولوجيا القائمة على الجنس تعلِّم أن العمل القيِّم الوحيد هو العمل الذي ينتج مباشرة مكسبًا اقتصاديًّا. فنحن لا

---

(١٢٩) Bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, (Boston: South End Press, 1984), p. 97.

نثمِّن العمل المنزلي - على سبيل المثال - إلا إذا كان مدفوع الأجر (مثلما تشير أوكين وأخريات). والمشروع النسوي وفق هوكز يحتاج إلى التعرف إلى قيمة كل الأعمال التي تقوم بها المرأة، مع التخلُّص من المفهوم الرأسمالي بأنه لا يمكن إيجاد أهمية للعمل إلا في قيمته التبادلية. وفي إطار النقاش حول المجتمع المدني، قد يعني: هذا تطوُّر فضيلة مدنية تعترف بقيمة إسهاماتٍ في المجتمع المدني تتجاوز الاعتبارات المالية.

في نهاية الأمر، تدعو هوكز النسويات إلى ألَّا يفقدن إدراك أهمية الحاجة إلى إحداث تغييرٍ شاملٍ للمجتمع. ويبدو أن خوفها الأكبر في هذا الصدد من أن النسويات قد يتجاهلن الأهداف الأكثر أهميةً للعدالة الاجتماعية في أثناء بذلهنَّ جهودًا ذات طابع محليٍّ وموضعيٍّ من أجل التحرُّر والمساواة. فهي تدرك أن «النُّظم الاجتماعية الجديدة ترسُخُ تدريجيًّا»[130]. ومن ثمَّ، تقر بحاجة النسوية إلى الانخراط في مشاريع محليَّة من التحركات والعمل السياسي، لكن دائمًا برؤية مفادها أن الهدف اللازم والشامل هو إنهاء القمع الجنسي، وفي النهاية إلغاء القمع عمومًا على مستوى المجتمع. ونحن نقوم بذلك عبر عمل أي شيء نستطيعه، لضمان أن «خبرات المهمشين ممَّن يعانون القمع الجنسي وغيره من أشكال القمع الجماعي، معروفة ومفهومة ومندمجة»[131]. وعلى الرغم من أن هوكز تقيد معظم تحليلاتها بالطرق التي يمكن فيها لمنظور النساء السود أن يساهم باستبصاراتٍ في المشروع النسوي، فإنه من المهم الاعتراف بأن هناك جماعاتٍ أخرى قد تكون قادرةً على عرض منظوراتٍ ذات رؤية نافذة مشابهة عن القمع، تشمل دون حصر الجماعات الفقيرة والمهمشة جنسيًا، والمعاقين وكبار السنِّ، وأجناسًا وثقافاتٍ أخرى مهمَّشة.

إن ما ساقته فريزر وهوكز من حججٍ، إلى جانب غيرهما من النسويات اللائي عرضنا لهنَّ في هذا الفصل، يلفت الانتباه إلى حقيقة أن هناك تحدياتٍ ما زالت تواجه المجتمع المدني. وفي الفصل التالي سننظر في تحدٍّ إضافيٍّ للاختلاف الثقافي، وذلك في علاقته بالمجتمع المدني المحلي

(١٣٠) Ibid., p. 159.

(١٣١) Ibid., p. 161.

والدولي. ويذكِّرنا كل من ناقشناهم هنا من المفكِّرين السياسيين بأن عملية صنع مجتمعٍ مدنيٍّ أشملَ وحرٍّ ومتكافئ، لا يمكن أن يكون طوعًا غير إلزاميٍّ. فعندما نتحدث عن أهمية الشمول والحقوق والمساواة، يجب أن نفكِّر أيضًا في حقيقة أننا نواجه مشروعًا يتطلب التزامات وتحركات أخلاقية. وهذا ما قد يُنسى بسهولة في مناقشة أي نظرية عن الديمقراطية والمجتمع المدني. وقد يكون من الخطورة أن نتخذ نهج «عِشْ ودَعْ غيرك يعش» البسيط، لتناول المجتمع المدني؛ لأن هناك كثيرًا من العمل يجب إتمامه لتحقيق الشمول **الفعلي** للجماعات المهمَّشة في المجتمع. وباعتبارنا مفكِّرين سياسيين، قد نتمكَّن من تأطير رؤيةٍ مثالية للديمقراطية، لكن هذا لن يكون جيدًا إلا بقدر ما يمكننا تطبيقه في الواقع لأجل مزيدٍ من تحقيق العدالة.

مراجع وقراءات مقترحة

Bryson, Valerie. *Feminist Political Theory: An Introduction.* New York: Paragon House, 1992.

Butler, Judith. *Gender Trouble.* New York: Routledge, 1999.

Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Fraser, Nancy, *Justice Interruptus.* New York: Routledge, 1997.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice.* Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Hartsock, Nancy C.M. *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism.* New York: Longman, 1983.

hooks, bell. *Feminist Theory: From Margin to Center.* Boston: South End Press, 1984.

Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature.* Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.

MacKinnon, Catharine A. *Feminism Unmodified.* Cambridge: Harvard University Press, 1987.

________. *Only Words.* Cambridge: Harvard University Press, 1993.

________. *Toward a Feminist Theory of the State.* Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Mill, John Stuart. *The Subjection of Women.* Edited by Susan M. Okin. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1988.

Nussbaum, Martha. *Sex and Social Justice.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

Nussbaum, Martha. *Women and Human Development: The Capabilities Approach.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Okin, Susan Moller. *Justice, Gender and the Family.* New York: Basic Books, 1989.

________. *Women in Western Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Paglia, Camille. *Sex, Art, and American Culture*. New York: Vintage Books, 1992.

________. *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. New York: Vintage Books, 1990.

________. *Vamps and Tramps*. New York: Vintage Books, 1994.

Pateman, Carole. *The Disorder of Women*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

________. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Sunstein, Cass R., ed. *Feminism and Political Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

الفصل التاسع عشر

التعدُّدية الثقافية والتحديات التي تواجه مجتمعًا مدنيًّا عالميًّا

١ ـ مقدمة:

هذا الفصل عبارة عن مناقشة للتعدُّدية الثقافية *multiculturalism* ودورها في تطوير مجتمعٍ مدنيٍّ عالميٍّ. والجديد فيه مقارنة بالطبعات الماضية هو مناقشة ذات أهمية كبيرة في وقتنا المعاصر، تنظر في أثر الربيع العربي، والدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، والحرب الأهلية في سوريا والإرهاب ـ في بقاء المجتمع المدني، سواء في الشرق الأوسط أو خارجه. والآن لمناقشة التعدُّدية الثقافية.

إن المجتمع متعدِّد الثقافات هو مجتمعٌ يحتوي جماعاتٍ مختلفة، ذات تقاليد وخلفياتٍ متنوِّعة. وفي المجتمعات متعدِّدة الثقافات الناجحة هناك ـ برغم هذه الاختلافات ـ ما يكفي من استقرار وأرضية مشتركة ليتيح الازدهار لكلِّ طريقة خاصَّة في الحياة، جنبًا إلى جنب الطرق الأخرى. ومصطلح التعدُّدية الثقافية غالبًا ما يُستخدم للإشارة إلى مذهبٍ سياسيٍّ يهدف إلى إقامة مجتمعٍ متعدِّد الثقافات، يكون فيه عدد كبير من الجماعات المختلفة ثقافيًّا قادرًا على الازدهار دون إلحاق الضرر باستقرار المجتمع. وعند استخدام الاختلاف في سياق التعدُّدية الثقافية، فإنه يفسّر في الغالب تفسيرًا واسعًا ليشمل العرق والإثنية والدين والنوع الاجتماعي، والطبقة والتوجهات الجنسية والمنطقة الجغرافية والقدرات. ويهدف كثير من المنظِّرين المنخرطين في نقاشاتٍ حول التعدُّدية الثقافية، إلى توسيع مفاهيم المجتمع المدني كي تفسر على نحو أفضل الكثير من الاختلافات الحقيقية الكامنة فيه.

عادةً ما يتضمَّن الجدل حول التعدُّدية الثقافية أطروحاتٍ حول أي أنواع الممارسات الثقافية يمكن التسامح معها في المجتمع المدني. وغالبًا ما تتضمَّن مطالبَ تتشكَّل على مستوياتٍ محلية ووطنية وعالمية. فعلى المستويين المحلي والوطني، يرى كثيرون أن الاختلافات الثقافية ينبغي ألَّا تنعكس على الاعتراف بالمواطنة، أو منح الحقوق والحريات للمشاركة في المجتمع المدني. وتظل الأسئلة ـ رغم ذلك ـ تدور حول كيفية تحقيق التوازن الملائم بين الحقوق الفردية وانفتاح المجتمع المدني، مع مزاعم تقول إن ثقافاتٍ بعينها تناقض هذه المثل. وعلى المستوى الدولي، تصبح مسألة التعدُّدية الثقافية أكثر تعقيدًا. فما إمكانية تحقيق مجتمع مدنيٍّ عالميٍّ متعدِّد الثقافات مزدهر ومستقر، مع اتساع الاختلافات الثقافية وعمقها حول العالم؟

في هذا السياق، يطرح تحدي التعدُّدية الثقافية مجددًا أسئلةً متواترةً حاضرةً دائمًا حول المجتمع المدني، من بينها ـ على سبيل المثال ـ ما أنواع المعتقدات التي يجب التسامح معها في المجال العام؟ وكيف ينبغي تنظيم السياسة لتتيح ازدهار جميع أعضاء الكيان السياسي؟ ومن أين تأتي الفضائل التي تنشئ المجتمع المدني؟ في هذا الفصل، سنناقش بعض المفكِّرين المهمين ممَّن قاموا بدورٍ في الخطاب النظري حول العلاقة بين التعدُّدية الثقافية والمجتمع المدني. وسنجد أن جلَّ الاهتمام بالمجتمعات متعدِّدة الثقافات، يدور حول مدى قدرة الجماعات المختلفة على التحدُّث بعضها إلى بعض، والطريقة التي يجب اتخاذ القرارات بها عبر هذه الاختلافات.

٢ ـ التواصل والعقلانية والمجتمع المدني:

قبل الخوض في تفاصيل التحدي الذي تطرحه التعدُّدية الثقافية أمام المجتمع المدني، سيكون نافعًا فهم التوجه النظري لبعض مؤيدي هذه الفكرة. إذ إن كثيرًا من المروجين للتعدُّدية الثقافية يرون في نقدهم للمجتمع المدني الليبرالي الحديث، أنه مجتمع إقصائيٌّ يخفق في مراعاة من استُبعِدوا تاريخيًا من الحوار المدني. وعلينا أن نقرَّ بأن هذا النقد نفسه قدَّمته بعض المنظِّرات النسويات، اللائي حاججن بالمثل بأن المجتمع المدني الليبرالي التقليدي يخفق في تحقيق الأهداف النسوية. ومن بين الأطروحات المشتركة بين مؤيدي التعدُّدية الثقافية، أن أشكال الفهم التقليدية للحقوق الفردية تقلِّل

من الأهمية الأخلاقية لهوية الجماعة وحقوقها. كما أن المعايير التقليدية الخاصَّة بـ«العقلانية» و«الموضوعية» في الخطاب السياسي الليبرالي، قد تكون في ذاتها مستبعِدةً لأشكال تعبيرٍ ثقافية أخرى. وكلٌّ من هذه التحديات يضرب بجذوره في نقدٍ أعمق لليبرالية التقليدية التي تزعم أن افتراضاتها حول الاتصال والأخلاقيات، تحتاج إلى التوسع كي تصبح أشملَ. ومن المهمِّ هنا ملاحظة أن معظم نقاد اليبرالية الذين نناقش آراءهم في هذا الفصل، لا يرون ضرورة استبعاد الالتزامات الليبرالية المدعمة للمجتمع المدني؛ بل كل ما يحتاجه المجتمع المدني الليبرالي ـ في نظرهم ـ هو محاولة دمج أصوات وفضائل لا يعبأ بها في الوقت الراهن.

من بين المنخرطين في مناقشة بعض عيوب المجتمع المدني الليبرالي التقليدي، منظِّرون معاصرون للمجتمع المدني، يدفعون بأن قيمه في الأساس قيمٌ «تواصلية». وهذا يعني: أن تواصلنا مع الآخرين يشكِّل القيم الأهمَّ في المجتمع المدني، وأن هذه القيم مقصودٌ بها توجيه التواصل نفسه. ومن المنظور التواصلي، لم يصبح لدينا ـ على سبيل المثال ـ التزامٌ بالتسامح، إلا لأننا توصلنا إلى هذا الالتزام في تخاطبنا مع غيرنا؛ أي: إن هذا الالتزام لم يكن موجودًا قبل وجود المجتمع نفسه. فضلًا عن ذلك، فإن التزامنا بالتسامح يُعَدُّ في الأساس فضيلةً تواصليةً؛ فإذا كنَّا متسامحين فهذا يعني: أننا على استعدادٍ للاستماع إلى شخصٍ آخر قد لا نتفق معه.

وهذه الرؤية «التواصلية» للقيم الاجتماعية ظهرت في الأساس بوصفها نقدًا «منطقًا علمويًّا» يفترض أن النهج العلمي الذي يصدق وحده على التعميمات حول الأمور الإنسانية، يمكنه أن يحدِّد الحقيقة كلها، ومنها الحقائق الخاصَّة بالفضائل والقيم. وهذه التعميمات إنما تقود إلى اختباراتٍ موضوعية، مصممة لاستبعاد الانحياز الذي قد يأتي من أي ركنٍ كوجهات النظر الثقافية أو الاجتماعية. وقد كان عالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس *Jürgen Habermas* من أشد المؤثرين في الجدال حول «العقلانية التواصلية» في مقابل رؤية حصرية علموية للمنطق. إذ إلى جانب العقلانية العلمية، يشير هابرماس إلى أن الإنسان قادر على أشكالٍ مختلفة من العقلانية. «فالعقلانية الهيرمنيوطيقية/التأويلية» مثلًا معنيَّة بالعلوم الإنسانية، وما يشترك البشر في امتلاكه (أي: إنهم **يؤولون** الأشياء معًا، وهو معنى

كلمة **هيرمنيوطيقا**). ومن أشكال العقلانية كذلك العقلانية العلاجية، وهي معنيَّة بالفلسفة والطريقة التي يمكن للبشر مساءلة مكانتهم الفردية في العالم. ومن ثَمَّ، فإن «العقلانية التواصلية» لدى هابرماس تجمع كل أشكال العقلانية هذه في سياقٍ من الحوار أو التخاطب حول جميع مجالات النشاط الإنساني. ويجب على العقلانية التواصلية ألَّا تعبأ بمجرَّد الحقائق العامة الرائجة في العقلانية العلمية فحسب؛ بل أن تشمل أيضًا المنافع المشتركة بين الأشخاص (التي يُدخل هابرماس فيها الحقوق)، وكذلك مصالح الأفراد الخاصَّة.

تكْمُن المشكلة ـ في نظر هابرماس ـ في أن التفكير المعاصر أصبح مهوَّسًا بدرجة مفرطة بالطريقة العلمية في التفكير، على حساب الطرق الأخرى. وهذا ما أسفر عن مأزقٍ في الفكر السياسي الليبرالي، إذ يعِد بعدالة شاملة من خلال الحرية والمساواة في الحقوق، لكنه أصبح مسؤولًا في الوقت نفسه عن إنتاج أشكالٍ من الهيمنة والتدمير، لم تكن متصورةً قبل ذلك. وعلى الرغم من ذلك، لا يرى هابرماس أن هذا المشروع المعاصر لتحقيق العدالة قد فشل؛ بل يراه مجرَّد «مشروع غير مكتمل»[١]. فما الذي سيكمل هذا المشروع؟ على الديمقراطية الليبرالية الحديثة أن تجد طريقةً لتفصل نفسها عن المقاربة العلموية المحضة في البحث عن الحقيقة، وتهتم على نحوٍ أكثر جديةً بالمقاربات الأخرى الأكثر «إنسانية». وهذا يعني ـ عند هابرماس ـ: استكشاف القيمة، والعلاقة بين الأشكال التأويلية والعلاجية للعقلانية، والتواصل. حينذاك يمكن مع تحقُّق هذه العوامل فحسب ارتقاء السياسة الليبرالية إلى مستوى ما تعِد به من تفاعلٍ إنسانيٍّ كامل الحرية والمساواة.

يتألَّف جزء من الحلِّ في رأي هابرماس من تغيير بؤرة تركيز النظرية السياسية الحديثة، من الفرد أو «الذات» إلى الجماعة أو «ما بين الذوات»[٢]. فهو يبرهن على أن تصوُّر «أنا» قائمة قبل العلاقات الاجتماعية

(١) Jurgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project." *Habermas and the Unifinished Project of Modernity*, edited by Maurizio Passerin d'Entreves and Seyla Benhabib, (Cambridge: MIT Press, 1997), p. 52.

(٢) Habermas, "Moral Development and Ego Identity," *Communication and the Evolution of Society*, edited by Thomas McCarthy, (Boston: Beacon Press, 1979).

أمرٌ غير دقيق؛ لأنه يجعلنا غافلين عن دلالة تشكُّلنا الاجتماعي باعتبارنا محصلةً للممارسات الاجتماعية والتواصلية. فلا يمكننا فهم الذات - حسب هابرماس - إلا في تشكُّلها ضمن علاقاتٍ اجتماعية. ومن ثَمَّ، لا يمكن تعريف الذات الفردية إلا في ظهورها ضمن مجتمعات الحوار. وعلى الرغم من ذلك، يظل الفرد مهمًّا عند هابرماس؛ لأنه نتاج تلك المواجهات السابقة التي حدثت عند المشاركة في تفاعلاتٍ مع الآخرين، ومن ثَمَّ يجب أن يكون الفرد في نهاية المطاف هو من نقر بحقوقه. ومن ثَمَّ، نجد هابرماس مهتمًا بتطوير شكلٍ من أشكال العقلانية، نافعة للأفراد في مزاولة حقوقٍ سياسية مكفولة اجتماعيًّا.

تمثِّل هذه العقلانية تحديدًا - عند هابرماس - العقلانية التي يجب الإفادة منها في المجال العام؛ لأن المجال العام عند هابرماس أكثر من مجرَّد بنية يُعبَّر فيها عن الأفكار. إذ يُعَدُّ بدلًا من ذلك شبكةً متغيِّرة لتوصيل وجهات النظر، تتشكَّل فيها ومن خلالها وجهات نظرنا أيضًا[٣]؛ فالتفاعل مع الآخرين في المجتمع المدني ليس مواجهةً علميةً، تُستخدم فيها لغة العلم لقياس صدق حقائق عامَّة؛ بل هو خبرة يضع فيها أناسٌ مختلفون معانيَ مختلفةً حول التجربة نفسها، بهدف التوصُّل إلى اتفاقٍ مع وجود فهومٍ مختلفة.

يُعَدُّ تفكير هابرماس حول التواصل في المجال العام ذا تأثير مهمٍّ في المحادثات الجارية حول التعدُّدية الثقافية والعدالة الاجتماعية، وسنستعرض لاحقًا كثيرًا من النقد متعدِّد الثقافات يعتمد على تحدي الفكرة القائلة إن الحوار الليبرالي في المجتمع المدني لا يحدث إلا وسط أشخاصٍ كرسوا أنفسهم لجعل قيم جوهرية شاملة - مثل تأمين حقوق أساسية لكل مواطن - بمنزلة «الصالح العام». غير أن الأمر - في رأي هابرماس - يتمثَّل في أن الحوار في مجتمع مدنيٍّ ليبراليٍّ يمكن أن يتضمَّن كثيرًا من المزاعم الأخرى. فعلى سبيل المثال، قد يرى البعض أن الشيء الأهمَّ من التحدُّث دائمًا عن كيفية توفير الحقوق الأساسية، هو ضرورة مناقشة التفسيرات الأخلاقية أو الدينية المختلفة للقضايا العامة، مثل الإجهاض أو الصلاة في المدارس،

(٣) Habermas, *Between Facts and Norms*, (Cambridge: MIT Press, 1996), p. 360.

وأن نرى إذا كان ممكنًا وضع قاعدة للاتفاق حولها. إذ إن خبرة المجتمع المدني تبيِّن لنا أن مناقشة الصالح العام وكيفية تحقيقه يجب أن تتضمَّن مجموعةً متنوِّعة من طرائق التحدُّث عنه، وألَّا يقتصر على طريقة واحدة فقط؛ تلك الطريقة التي غالبًا ما تعتمدها المفاهيم الليبرالية في السياسة.

إذن، في سياق العقلانية التواصلية، فإن للعلاقات الثقافية أهميةً في فهم طرق إدراك الناس لأنفسهم وعالمهم. فضلًا عن ذلك، قد تثير التطلعات المنبثقة عن الثقافة مشكلاتٍ أخلاقية وفلسفية مهمَّة، يجب على الأفراد مواجهتها، مثلما هو الحال عندما يفوق الالتزام بالحقوق المطالبَ التي تنبثق عن الثقافة. وفي نظر هابرماس، تضمن نظرية الحقوق قدرة أعضاء المجتمع على المشاركة في «أشكالٍ ثقافية للحياة»، مع ضرورة حماية هذه الأشكال في المجتمع المدني(٤). وعلى الرغم من ذلك، يظلُّ الجدل حول التعدُّدية الثقافية في المجتمع المدني مرتبطًا بمدى حماية الأشكال الثقافية في الحياة أكثر من الحقوق الفردية وفي مواجهتها. فالمجتمع المدني المفتوح يتطلَّب ـ من ناحية ـ الاعتراف بكل الجماعات القادرة على الانخراط في الممارسة الاجتماعية للتواصل وحمايتها، بينما المجتمع المدني المستند إلى الحقوق ـ من ناحية أخرى ـ يتطلب حصول الأفراد على الحماية الأساسية للمشاركة بحرية في حياة ثقافية(٥).

٣ ـ التعدُّدية الثقافية والمجتمع المدني:

في بداية مناقشتنا للتعدُّدية الثقافية بشكلٍ محدَّد، من المهمِّ ألَّا نسيء فهم معناها لتصبح مجموعةً متسقةً من المبادئ أو الأفكار. إذ إن كثيرًا من أنصار التعدُّدية الثقافية يختلفون بعضهم مع بعض حول كيفية التعامل مع

(٤) Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State," *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 128.

(٥) المرجع السابق، ص١٢٨ ـ ٣٠. في سياق هذا الجدل، يخلص هابرماس إلى أن نظرية الحقوق تضمن حماية الحقوق للأفراد للتأكيد على مفاهيم الخير. ولكنه في الوقت نفسه يحاجج بأن الأشكال الثقافية في الحياة «لا تحتاج إلى حماية من خلال نوعٍ من الحقوق الجماعية التي سترهق النظرية الحقوق المصمَّمة لأشخاص أفراد». فهو يأخذ جانب الليبرالية السياسية في الجدل الذي سنوضحه في هذا الفصل.

المطالب الثقافية في المجتمع المدني. بل ويختلفون حتى حول معنى التعدُّدية الثقافية نفسها. وفيما يلي من نقاش، نستعرض أحد هذه الاختلافات عبر التأكيد على رؤيتين رئيستين للتعدُّدية الثقافية: الأولى تعكس لنا الليبرالية السياسية عند جون رولز، وهو المصطلح الذي يمكن استخدامه بالتبادل مع فكرة الديمقراطية الليبرالية. والرؤية الثانية تستند إلى ما يدعوه تشارلز تايلور *Charles Taylor* «سياسة الاختلاف»(٦). وفي نهاية هذه الجزئية، نناقش تطبيقات كلِ مقاربةٍ للتعدُّدية الثقافية فيما يتعلَّق بالمجتمع المدني باعتباره مجالًا منفصلًا من الجماعات.

تسعى الليبرالية السياسية عند رولز ـ كما رأينا في الفصل الخامس عشر ـ إلى مجتمع مدنيٍّ يتيح لذوي القيم المختلفة وطرق الحياة المتنوِّعة العيشَ في سلامٍ مع الاحترام المتبادل لحقوق بعضهم بعضًا الأساسية. ولتحقيق هذا الهدفَ، يروِّج رولز لإجماعٍ متداخل، يمكن أن يشارك فيه أناس ينتهجون ويتبنون طرقًا وقيمًا جوهريةً مختلفة في الحياة. سيتضمَّن هذا الإجماع المتداخل دعمَ كلٍّ من في المجتمع لديمقراطية ليبرالية تكفل الحقوق الأساسية لكل مواطن، في إطار نظامٍ من المؤسسات النيابية والديمقراطية. ومن هنا، توحي رؤية رولز للتعدُّدية الثقافية بأن المجتمعات ذات الثقافات المختلفة ينبغي أن تتيح المجال لازدهار تلك الثقافات، ولكن في إطارٍ من الالتزام الصارم **بمجتمع وطنيٍّ** مشترك يقوم على معايير وقواعد مشتركة تحمي الحقوق الأساسية لجميع الأشخاص. وهذه الأولوية للمجتمع الوطني، ينبغي تدعيمها عندما يفرض الواقع ضرورة الحدِّ من تأثير واعتناق تقاليد ثقافية معينة على حياة الأفراد.

الرؤية الثانية التي سنشير إليها بـ«سياسة الاختلاف» باعتبارها رؤيةً للتعدُّدية الثقافية، تقرُّ بأن المجتمع يتألَّف من مجتمع وطنيٍّ بمعايير وقواعد مشتركة يتبعها الجميع. لكنها في الوقت نفسه تزعم أن هذا المجتمع الوطني لا يمكنه التغلُّب على المجتمعات الفرعية الكثيرة المختلفة، التي تمثِّل الطرق المتنوِّعة في الحياة داخل هذا المجتمع؛ أو تقويضها. إذ إن هذه المجتمعات

(٦) Charles Taylor. "The Politics of Recognition," *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 39.

الفرعية تسعى أحيانًا إلى اعتناق تقاليدها وقيمها الخاصَّة باعتبارها جزءًا من الجهد المبذول لإبراز تفردها عن جماعاتٍ وتقاليد أخرى. ومن شأن سياسة الاختلاف عند تايلور أن تجد طرقًا لتدعيم جماعاتٍ أو مجتمعاتٍ فرعية تسعى إلى المحافظة على هويتها الفريدة حتى عند اصطدامها في هذا المسعى بمعايير المجتمع الوطني(٧).

لفهم هذين المنظورين المتعارضين حول التعدُّدية الثقافية، يمكن الاستعانة بمثالٍ واقعيٍّ حول التوترات الموجودة بين مجتمعٍ وطنيٍّ وثقافة فرعية قائمة بداخله. المثال الذي يستخدمه تايلور عند مناقشة رؤيته للتعدُّدية الثقافية هو قضية إقليم كيبيك *Quebec* في كندا. إذ كان من بين الجهود المختلفة المبذولة في سبيل المطالبة بهويةٍ ثقافيةٍ متميزةٍ عن باقي الدولة، سعيُ مواطني كيبيك إلى جعل اللغة الفرنسية لغة الإقليم الأساسية، على الرغم من أن الإنجليزية هي اللغة السائدة في المجتمع الوطني الكندي. ومن هنا، مررت السلطات تشريعًا يمنع المواطنين المتحدثين بالفرنسية لغةً أولى وكذلك المهاجرين من إلحاق أطفالهم بمدارس اللغة الإنجليزية. ويسمح نصُّ التشريع فقط للكنديين المتحدثين الإنجليزية لغةً أولى بإلحاق أطفالهم بتلك المدارس(٨). ما عدا هؤلاء يكون جميع الآباء في الإقليم مطالبين بإلحاق أولادهم بمدارس اللغة الفرنسية.

يدرك كثير من الكنديين المتحدثين الإنجليزية ـ كما يشير تايلور ـ أن هذا القيد يسير ضد الحقوق الأساسية الممنوحة لجميع المواطنين، في ظل الميثاق الكندي لحقوق الإنسان والحريات الذي وضع عام ١٩٨٢م(٩). والواقع أن تايلور يقرُّ بأن نصَّ قانون كيبيك على جعل الفرنسية اللغة الأساسية، يبدو محابيًا لمتحدثي الفرنسية عن متحدثي الإنجليزية، وأن هذا الواقع قد يدفع المجموعة الأولى للتمييز ضد الثانية. حتى لو كان التمييز غير واقع، فإن تايلور يرى أن «الغاية الجماعية» المتجسدة في قانون التعليم «يحتمل أن تتضمَّن معاملة الداخليين والخارجيين معاملة مختلفة»(١٠).

---

(٧) Ibid., pp. 38-39, 54-55.

(٨) Ibid., pp. 55.

(٩) Ibid., pp. 54-55.

(١٠) Ibid., p. 55.

على الرغم من التمييز الذي يبدو متضمنًا في القانون والحدود التي يفرضها على الآباء، يدافع تايلور عن قوانين كيبيك الخاصَّة بالتعليم، مثلما تفرض مقاربته للتعدُّدية من خلال «سياسة الاختلاف». وحجَّته هنا بناءً على هذا الموقف أن سياسة الاختلاف تتضمَّن رؤى ليبرالية أكثر ملاءمةً لحاجات إقليم كيبيك مما روج له رولز في الليبرالية السياسية[١١]؛ أي: إنه وفقًا لسياسة الاختلاف، يجب السماح ببعض أشكال التمييز التي لا تنتهك حقوقًا أساسية في بعض الحالات لصالح حقوق مجتمعاتٍ معينة. ويمكن لأصحاب الحقوق ـ وفق ليبرالية تايلور ـ أن يكونوا جماعاتٍ أو مجتمعاتٍ؛ بل وأفرادًا.

لمزيدٍ من توضيح هذه الأطروحة، يمكننا العودة هنا إلى دفاع رولز عن فكرة الدولة الليبرالية. إذ في إطار الليبرالية السياسية عنده، يجب على الدولة ـ الحكومة الوطنية في هذه الحالة ـ حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين التزامًا أولَ وأسبق. والدولة إنما تفعل ذلك عندما تحافظ على إجراء «يصرُّ على التطبيق الموحَّد للقواعد التي تحدِّد هذه الحقوق دون استثناء»[١٢]. فضلًا عن ذلك يجب على الدولة ألَّا تفرض على أيٍّ من المواطنين «رؤية معينة حول مقاصد الحياة»[١٣]. وتساند الدولة حقَّ الفرد في اختيار تصوُّره عن الحياة الصالحة، عن طريق معاملة الناس باحترام متساوٍ من خلال تأمينها للحريات الأساسية، مثل حرية التنظيم والفكر والديانة والاعتقاد.

إذن في الليبرالية السياسية تظل الدولة «محايدةً» أمام التصورات المختلفة عن الحياة الصالحة، التي يسعى أعضاءٌ مختلفون في المجتمع إلى تحقيقها. ومن ثمَّ، لا تفرض الدولة على المجتمع أيَّ تصوُّر خاصٍّ للحياة الصالحة. وبناءً على هذه الرؤية، لن تدعم ليبراليةُ رولز السياسية تصوُّر أن المواطنين متحدثي الفرنسية لغةً أولى، ينبغي أن يُمنعوا من المدارس الإنجليزية. فجميع الأفراد في مجتمعٍ ليبراليٍّ ينبغي ـ وفق رؤية رولز

(١١) Ibid., pp. 59-61.

(١٢) المرجع السابق، ص٦٠، وأيضًا ص٥٦. تجسد مقاربة جون رولز هنا في مفهومه عن العقل العام كما ناقشناه في الفصل الخامس عشر.

(١٣) Taylor, “The Politics of Recognition,” p. 56.

الليبرالية ـ أن يتمتَّعوا بإمكانية دخولهم إلى أي مدرسة متوافرة لغيرهم. كما يُعَدُّ القانون مُشكِلًا لدى الليبراليين السياسيين، بحكم أنه قد يروِّج لأجواء من التمييز ضد المتحدثين بالإنجليزية، مسهلًا بذلك الانشقاق بين «الداخليين» و«الخارجيين»، مثلما أشرنا من قبل. وهذا يعني: أن التطبيق الكامل للقوانين يجعل ممارسة الآباء لحرية اختيار التعليم أقربَ إلى المستحيل.

لكن مقاربة سياسة الاختلاف عند تايلور، التي من شأنها تدعيم رغبة إقليم كيبيك في المحافظة على التفوق الثقافي الفرنسي باحترام سياسة المدارس، تؤيد نمطًا مختلفًا من الليبرالية. إذ يحافظ تايلور هنا على الرؤية الليبرالية التي ترى أن الحقوق الأساسية للأفراد، مثل حرية الديانة والحق في الحياة والحرية وحرية التعبير... إلخ، ينبغي ألَّا تُستبعد في خضمِّ الترويج لمصالح جماعاتٍ معينة. ويمكن الوصول إلى نوعٍ من الحلول الوسط حول بعض «الامتيازات» الأخرى (قد يُخلط بينها أحيانًا وبين الحقوق). فالناس كما يرى تايلور يمكن أن يطلب منهم التخلي عن «امتيازات» معينة، مثل إمكانية إلحاق الأطفال بالمدرسة التي يختارونها من دون انتهاك حقوق أساسية. فالحقوق الأساسية ليست مثل الامتيازات، ومن المقبول أن تُنتهك الامتيازات من أجل سياساتٍ عامة تعزِّز الهوية الثقافية وتؤمِّنها[١٤].

ومن ثَمَّ، فمذاهب التعدُّدية الثقافية ـ مثلما تشير سوزان أوكين، ومن بينها مذهب تايلور ـ تتعامل مع حماية حقوق الأفراد الأعضاء في ثقافة أقلية، باعتبار أنها لا تكفي لتأمين الطريقة الخاصَّة بهذه الثقافة في الحياة. وفي هذه الحالة، يجب مدُّ حماية إضافية تُسمَّى «حقوقًا **جماعيَّة** خاصَّة» للثقافة الأقلية محل النقاش[١٥]. ويمكن ملاحظة التوتُّر الحاد بين الليبرالية السياسية وسياسة الاختلاف، فيما يتعلَّق بهذه النقطة. إذ يتمحور التوتُّر حول ما إذا كان من الأفضل استخدام الحقوق نيابة عن الأفراد كما يسعى رولز، أم نيابة عن الجماعات كما يودُّ تايلور؟ ويخشى الليبراليون السياسيون من أن

(١٤) Ibid., pp. 52 - 59, especially p. 59.

(١٥) Susan Moller Okin, "Introduction," *Is Multiculturalism Bad for Women*? Edited by Susan Moller Okin, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 10-11. Italics in text. Also see Taylor, "The Politics of Recognition," pp. 39-40.

اتباع الحقوق الجماعية قد يتصارع مع الالتزام الأساسي بحماية حقوق الأفراد الأساسية.

في مثال مدارس اللغة الفرنسية، يتمثل المأزق في ما إذا كانت قدرة الآباء على إلحاق أولادهم بالمدارس التي يختارونها «حقًّا» لهم يجب المحافظة عليه دائمًا، أم «امتيازًا» من امتيازاتهم يمكنهم التخلّي عنه لأسبابٍ ترتبط بسياساتٍ بعينها للصالح العام. يجيب تايلور بأنه نظرًا لأن اختيار الآباء امتيازٌ من الامتيازات، وليس حقًّا أساسيًّا مكفولًا، فإنه يمكن تقييده باسم حقٍّ جماعيٍّ معيَّن مصمَّم لحماية ثقافةٍ أقليةٍ. وقد يرى آخرون رغم ذلك أن اختيار الآباء للتعليم حقٌّ أساسيٌّ، مثله مثل جميع الحقوق الأساسية الأخرى. وهذه الرؤية للحقوق الأساسية التي تمدُّ مفهوم «الحقوق الأساسية» إلى أبعد من حدود تايلور، تقف إلى صفِّ الليبرالية السياسية عند رولز، التي تعطي الأولوية لقائمةٍ مطولةٍ من الحقوق الفردية على الحقوق الجماعية التي يمكن الاعتراف بها بغرض المحافظة على مجتمعاتٍ ثقافية معينة.

لا يعني ذلك أن الليبراليين السياسيين معارضون في الأساس للحقوق الجماعية؛ فالحقوق الجماعية قد تكون متاحةً إذا أمكن إظهار أن الاعتراف بحقٍّ جماعةٍ ما، لا يعوق قدرة الأفراد على ممارسة اختياراتٍ أساسية خاصَّة بالحياة الصالحة. والحقيقة أن الليبراليين يزعمون أن مقاربة الحقوق الفردية توفِّر الحماية لبقاء هوياتٍ ثقافية مختلفة. إذ إن الأفراد في إطار الليبرالية السياسية، يكونون أحرارًا في اختيار طريقتهم في الحياة. وقد يشمل هذا الاختيار الانضمام إلى نمطِ حياةٍ ثقافيٍّ خاصٍّ. فأنماط الحياة الثقافية يجب أن تكون مؤمَّنةً من أجل الخيار الفردي لا رغمًا عنه. لكن الشيء الذي لا يستطيع الأفراد مطالبة الدولة به ـ حسب الليبرالية السياسية ـ هو إعطاء الأولوية لمطالب أي جماعةٍ معينة على حساب أو ضد مطالب جماعةٍ أخرى. وهذا النهج ضروريٌّ لتأمين الحقوق الأساسية وحرية الاختيار لدى الجميع. وكي تصبح هذه النتيجة أمرًا واقعًا، لا بدَّ من وجود مجتمعٍ مدنيٍّ يقوم على أساس افتراضات الليبرالية السياسية، وعلى أمل إيجاد أرضية مشتركة (أو ما يسميه رولز الإجماع المتداخل) والمحافظة عليها على مستوى المجتمع الوطني كله. وينبغي أن يكون تحديد هذه الأرضية المشتركة ـ في نظر الليبراليين السياسيين ـ الهدف الأسمى لكل شخصٍ في الساحة المدنية؛

بل ينبغي في الحقيقة أن تسبق المصالح التي تنبثق عن هوية جماعية.

تتضمَّن الأرضية المشتركة في نظر الليبراليين السياسيين، فضلًا عن أجندة الحقوق الأساسية والحرية والاختيارات الشخصية، الأملَ في أن يعرف جميع الناس الاختلاف ويحترموه؛ فالمعايير المشتركة مثلًا للمجتمع الوطني عند الليبراليين السياسيين، ينبغي أن تشمل تعليم الأطفال الطرق المختلفة للحياة والقيم المتنوِّعة الموجودة في أي مجتمع. وقد يفضِّل البعض أن يكون أطفالهم معفيين من هذا الأمر، خوفًا من أنْ يبدؤوا بالتشكُّك في قيم جماعتهم الخاصَّة(١٦). لكن هذا يحدث بعيدًا عن خطِّ الليبرالية السياسية؛ لأنه يتضمَّن رؤيةً مفادها أن الناس ينبغي أن يتمكَّنوا من الانخراط في تشاورٍ مشتركٍ يتضمَّن أسبابًا مشتركة لحلِّ الخلافات. وكي يشارك الناس في تشاور مشترك، فمن الضروري فهم تنوُّع الرؤى التي يجلبها الآخرون إلى هذا التشاور. وهذا الهدف لا يمكن تحقيقه وفقًا لأطروحة الليبرالية السياسية إذا كان الناس يرفضون أن يتعرفوا إلى الرؤى المختلفة عن رؤاهم. ويرى مؤيدو موقف الليبراليين السياسيين والمناصرين لتعليم الثقافات المختلفة، ومن بينهم ستيفن ماسيدو *Stephen Macedo*، أن «من الأهداف الأساسية للتعليم المدني أن ينقل إلى جميع الأطفال القدرة على التفكير بصورة نقدية في التزاماتهم العامة والشخصية من أجل تمجيد مبادئنا المشتركة الخاصة بالعدالة الليبرالية والحقوق المتساوية للجميع»(١٧).

قد تتفق سياسة الاختلاف كما يروِّج لها تايلور مع الليبرالية السياسية حول هذه النقطة. فاحترام الثقافات المختلفة يُعَدُّ هدفًا من أهداف السياسات العامة الرئيسة في رأي تايلور. والفرق الرئيس بين سياسة الاختلاف عنده ومقاربة التعدُّدية الثقافية عند الليبراليين السياسيين، يتمحور حول **شدَّة** *intensity*

---

(١٦) Stephen Macedo, *Diversity and Distrust: Moral Plurality, Civic Education and American Liberalism*, (Bloomington, IN: The Poyner Center, 1997), pp. 11 - 12.

وهو يناقش قضية المحكمة العليا موتسرت *Motzert* ضد الإدارة التعليمية في هوكينز كاونتي Hawkins County التي شهدت عدم رغبة بعض الأسر من ذوي الرؤى الدينية الأصولية في إشراك أطفالهم في برنامج قراءةٍ عامٍّ في المدرسة لتقديم رؤى مختلفة للأطفال منها التنوع الديني. وقد سعت الأسر إلى السماح لهم بعد الانضمام إلى البرنامج في أثناء وجودهم في المدرسة.

(١٧) Stephen Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, (Cambridge: Harvard University Press, 2000), p. 239.

الالتزام بعددٍ كبيرٍ من الحقوق الفردية. إذ سيؤكِّد الليبراليون السياسيون على إعطاء الأولوية للمعايير الوطنية للحقوق الفردية، بينما يبدي تايلور استعدادًا أكبر للتساهل في المعايير الوطنية الخاصة بالاستقلالية الفردية التي تختلف عن تقاليد جماعاتٍ ثقافية معينة.

ربما لاحظنا أن هذا الفرق يحمل تبعاتٍ مهمَّة للمجتمع المدني. ففي حالاتٍ مثل تطوير لغة وطنية أو مناهج تعليمية وطنية عامة، نكون مجبرين على الاختيار بين تعزيز الروابط العرقية أو الجماعية، وبين تقليل تأثيرها في حياتنا. فإذا أخذنا الطريق الثاني لجعل الحقوق الفردية معيارًا لمجتمع وطنيٍّ أوسع، نكون أحرارًا في الحفاظ على الروابط الجماعية في المجال الخاص. ولكن بمرور الوقت قد يؤدي التشديد على عددٍ واسعٍ من الحقوق الفردية والمشاركة في مجتمعاتٍ أوسع ذات قيم مشتركة إلى إضعاف القيم الجماعية التي تشكِّل هويتنا. وعندما تخلد مكانة القيم الليبرالية عبر الأجيال، تخفت أهمية الذاكرة العرقية التي استمرت لعقود.

قد يعترض تايلور على هذه النتيجة أكثر من الليبراليين السياسيين؛ لأنه قلق أكثر حيال بقاء الهويات الجماعية[١٨]. ففي حقيقة الأمر، إن تآكل الهوية الثقافية في العالم الحديث هو ما يسوغ قوانين مثل تلك الصادرة في إقليم كيبيك. أما الليبراليون السياسيون فسيهتمون بتعليم المعايير الضرورية لتحقيق مجتمعٍ وطنيٍّ ليبراليٍّ مستقرٍّ، أكثر من اهتمامهم بالهويات الثقافية الخاصة التي تعيش فيه. وهم في الحقيقة سيعنيهم أنه من دون التشديد على المعايير الوطنية، لن يتكيَّف الناس جيدًا مع مطالب المواطنة، أو مطالب الاقتصاد، وما يتطلبه من أشخاصٍ ذوي مهاراتٍ رفيعة. وقتئذ قد يؤدي هذا الواقع إلى حرمان بعض الناس من الشروط التي تكفل الحقوق الأساسية وتوسع الفرص لكل فردٍ في المجتمع.

فضلًا عن ذلك، قد ينتاب الليبراليين السياسيين قلقٌ أكبر من أن التشديد على الاعتراف الجماعي على حساب الحقوق الفردية قد ينقلنا إلى مجتمعٍ أكثر انقسامًا مليئًا بالصراعات يقلِّل من احتمال وجود تواصلٍ حقيقيٍّ بين الناس من خلفياتٍ مختلفة. وفي تعليقه على كتاب تشارلز تايلور **سياسة**

(١٨) Taylor, "The Politics of Recognition," p. 61.

الاعتراف *The Politics of Recognition*، يعكس لنا أنتوني أبييه *K. Antony Appiah* هذا القلق في نقده لبعض الملامح المحورية في أطروحة تايلور. فهو يتفق مع تايلور على أن المجتمع الليبرالي يجب أن يعترف بالهوية الثقافية والاختلاف ويتبنَّاهما، لكنه في الوقت نفسه يرى أن سياسة الاختلاف يجب أن تعترف بالعلاقات المعقَّدة بين الهوية والأصالة والبقاء[١٩]. ومن منظورٍ ليبراليٍّ سياسيٍّ، يحذِّر أبييه من حماية هوياتٍ جماعية معينة في المجتمع على حساب التزاماتنا بالكرامة المتساوية والاستقلالية.

ففيما يتعلَّق بالاستقلالية، يتفق أبييه مع تايلور على أن هوياتنا تتشكَّل ضمن علاقاتنا بالآخرين، ورغم ذلك علينا إبداء ما يلزم من اعترافٍ للخيار الفردي[٢٠]. فعندما نصف هويتنا باعتبارها هويةً «حقيقية»، نعني «أن لديَّ طريقةً لأن أكون أنا كل ما أملك». لكن هذه الطريقة لا تتأتَّى دون سياقٍ يشمل تنوعًا من العوامل الخارجية. فتشكيل مفاهيمنا لا يأتي عبر الناس من حولنا فحسب؛ بل عبر المجتمع والدين وكذلك الدولة بما يوفرونه من مادةٍ لمضمون الهوية. ذلك أن تشكيل الهوية الحقيقية يُعَدُّ دمجًا للخيار والتأثير الحتمي لظروفنا. فعلى سبيل المثال، تتضمَّن ظروفنا معطياتٍ من قبيل خلفيتنا الطبقية وميولنا الجنسية والنوع الاجتماعي والعرق والدين والموروثات الجسمية الطبيعية، إلى غير ذلك[٢١]. وكثير من هذه العناصر تتضمَّن تلميحات قوية توجِّه تطوير هوياتنا. وعلى الرغم من ذلك، يظل من الخطأ افتراض أن هذه العناصر وحدها ما يحدِّد حصريًا «من نحن». ومن الخطأ أيضًا افتراض أننا نستطيع ببساطة تشكيل أية هوية نختارها. فوفقًا لأبييه: «نحن نصنع أنفسنا من طاقم أدوات الخيارات التي توفرها لنا ثقافتنا ومجتمعنا... إننا نختار لكننا لا نحدِّد الخيارات التي نختار من بينها»[٢٢].

بناءً على هذه الرؤية حول تشكُّل الهوية، تظهر أسئلة كثيرة. كيف تتطور

---

(١٩) K. Anthony Appiah, "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction," *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 149 - 64.

(٢٠) المرجع السابق، ص١٤٩. يرى أبييه أن كثيرًا من الحجج الواردة من منظور سياسة الاختلاف تُعَدُّ «على اختلاف مع الدفعة الفردية للتحدُّث عن الصدقية والهوية».

(٢١) Ibid., p. 154.

(٢٢) Ibid., p. 155.

هذه الهويات الجماعية من خلال السياق الذي نعيش فيه؟ وهل يجب أن نقبل الهويات الجماعية والفردية التي مُنحنا إياها؟ إننا من خلال التفكير الفلسفي والفهم التاريخي قد نقاوم الثقافات القائمة حولنا، ونجد هويات منفصلة انفصالًا راديكاليًا عن الهويات التي نتوقعها من محيطنا المباشر. وهذا ما يطرح قضيةً مهمَّة فيما يتعلَّق بسياسة الاختلاف عند تايلور. فإذا كان لدينا التزامٌ بالحقوق الفردية، والأفراد قادرون على اتخاذ القرار على نحوٍ مختلفٍ عن ثقافتهم، فقد يكون هناك حينئذ مراحلُ يتداخل عندها تدعيم الحقوق الثقافية مع حق الفرد في مقاومة ثقافته.

يبرز أبييه قلقه أيضًا حول مشكلة التعليم بصورتها الواردة في رؤية تايلور، مثلما أظهرت مناقشتنا لآرائه وآراء رولز. إذ لوحظ أن سياسة الاختلاف عند تايلور معنيَّة ببقاء الثقافات في دولة ليبرالية. وكي تحفظ الثقافات نفسها باعتبارها جانبًا من الهوية الجماعية والفردية، يجب أن تلقى تدعيمًا وحماية وترويجًا من جيلٍ إلى آخر. وفي هذا الإطار، تُعَدُّ التربية مهمَّةً؛ لأن التربية الثقافية هي التي تنقل القيم بصورة أكثر أصالةً من الفردانية الليبرالية. ويلاحظ أبييه ما يكتنف ذلك من صعوبة الحفاظ على هذا الهدف، في الوقت الذي نحترم فيه استقلالية أفراد **المستقبل**؛ أبناء أولئك الذين «يدفعون» الثقافة إلى الأمام من خلالهم[٢٣]. ومن هنا يدفع أبييه بأن الدولة الليبرالية لديها دورٌ في تربية الأطفال نحو رؤية حقيقية للصالح **الليبرالي**: وفي هذه الحالة، تستند حماية استقلالية الأطفال عن آبائهم إلى مبادئ أخلاقية للكرامة المتساوية. وإلى جانب الاعتراضات التي ظهرت من قبل حول حقوق الآباء، يطرح أبييه قضية حق الأطفال - في نهاية المطاف - في ممارسة اختياراتهم[٢٤].

ثمة مشكلة أخرى في نظر أبييه تتعلَّق بالحقوق الجماعية والهوية الجماعية، وتتعلَّق بالطريقة التي قُمعت بها جماعاتٌ معينة. فهو يرى أنه إن كان مجتمعٌ ما ينظر نظرةً تاريخيةً سلبيةً لأيٍّ هويةٍ فيه، فإن أصحاب تلك الهوية يضطرون إلى التأكيد على إيجابيتها، **سببًا** للاحترام. فيدفع أبييه - على

(٢٣) Ibid., p. 157.

(٢٤) Ibid., p. 159.

سبيل المثال ـ بأنه نظرًا للقمع الذي تعرض له الأمريكان الأفارقة تاريخيًّا في أمريكا، يجب كي ينالوا الاحترام أن يؤكِّدوا على هويتهم باعتبارهم جزءًا من الجماعة (لا فردًا يستحقُّ الاحترام مستقلًّا عن الجماعة)(٢٥). المشكلة هنا ـ حسب أبييه ـ أننا نبدو كأننا قد «أحللنا نوعًا من الاستبداد بنوعٍ آخر»(٢٦). ومن هنا يبدو أن سياسة الاختلاف تتطلَّب تنظيم الهوية الشخصيَّة حول هذه الهويات الجماعية السطحية. والخطورة التي يجب أن نحذر منها هنا ـ حسب أبييه ـ أن سياسة الاعتراف قد تصبح سياسةً للإكراه(٢٧).

تتمثَّل النقطة الأساسية للنقاش في الجدل بين الليبراليين السياسيين ومؤيدي التعددية الثقافية، في ضرورة تحقيق التوازن بين الحقوق والهوية الفردية، وبين المعاني والقيم الثقافية المهمَّة للجماعات الثقافية. ومن الأسئلة المهمَّة التي تحتاج إلى إجابة: هل يمكن لكل جماعةٍ ثقافية أن تحيا في مجتمعٍ ليبراليٍّ؟ وهل مقدَّر على المجتمع الليبرالي أن يحوِّل كلَّ ثقافةٍ إلى ثقافةٍ ليبرالية؟ وما الحقوق الفردية التي يجب صونها في مواجهة المطالب الثقافية؟ وكلما تقدَّمنا نحو مجتمعٍ ليبراليٍّ عالميٍّ، تصبح هذه الأسئلة أكثر إلحاحًا.

٤ ـ المجتمع المدني والدين:

يُعَدُّ الدين مثالًا واضحًا لما يعتبره كثير من الناس مصدرًا ثقافيًا أساسيًا لهويتنا. لكن ما المكانة الملائمة للدين في ديمقراطية ليبرالية؟ في الانتخابات الرئاسية الأخيرة، بُذلت جهودٌ إعلامية كثيرة حول الفروق بين الناخبين الحمر والزرق (الجمهوريون والديمقراطيون في الولايات المتحدة ـ م). فالناخبون الحمر محافظون ثقافيًا يعطون أصواتهم للجمهوريين، ويؤكِّدون على ذلك معظم الوقت، والعلمانيون الذين يصوتون للديمقراطيين في الولايات الزرقاء التي يسيطرون عليها يرفضون إعطاء الدين مكانةً لائقةً في المجتمع. وبرغم ذلك، لا يُعَدُّ الفارق كبيرًا بما يجعل كل طرفٍ يشعر

---

(٢٥) Ibid., p. 161.

(٢٦) Ibid., p. 163.

(٢٧) المرجع السابق، ص١٦٣. يقرُّ أبييه ـ مع ذلك ـ بأنه «بين سياسة الاعتراف وسياسة الإكراه لا يوجد خطٌّ واضح».

أنه تحت تهديدٍ من وجود الآخر. وعلى أية حال، ثمة كثير من المحافظين الثقافيين في الولايات الزرقاء، ربما كالعدد الكبير من العلمانيين في الولايات الحمراء. فضلًا عن ذلك، فإن العلمانيين لا ينكرون أن الدين له مكانة مهمَّة في الثقافة الأمريكية، حيث إن ٩٥٪ من الناس يؤمنون بالله، وأغلبهم يرتادون أماكن العبادة. وعلى الرغم من ذلك، وما دام الفارق يظل جزءًا محوريًا من السياسة الانتخابية الوطنية، فإن كلَّ طرفٍ ينمِّط الطرف الآخر بصورةٍ مدمرة، يمكن أن يصل إلى حدٍّ يجعل من الصعب للغاية تغذية الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل ذات الأهمية المحورية للمجتمع المدني. وهذا بالضبط هو الاحتمال غير المقبول الذي يجعلنا نسأل إذا كانت هناك طريقة لتقليل ـ إن لم يكن إلغاء ـ التوتُّر بين الجانبين.

من هنا ـ كما يوضِّح رونالد دوركن *Ronald Dowrkin* ـ نجد أن بلوغ هذا الهدف يعتمد على تحديد أرضية مشتركة بين الأطراف[٢٨]. ومن الوارد أن تصبح الأرضية المشتركة في رؤيتنا أساسًا لحوار بنَّاء، من شأنه المساعدة في استعادة الثقة المدنية بين الطرفين، حتى في حالة عدم حلِّ مسألة الاتفاق على أهم القضايا دائمًا بالطريقة التي قد يرغب فيها طرفٌ أو آخر. ونحن نتحدَّث عن قضايا مثل بحوث الخلايا الجزعية للأجنَّة، وزواج المثليين، وتعليم التصميم الذكي في المدارس، وعرض الوصايا العشر علنًا في الممتلكات العامة، والصلاة في المدارس، والكثير غيرها.

يمكننا الادعاء في هذه الجزئية أن أساس الأرضية المشتركة يكْمُن في حقيقة فهم الطرفين عدم إمكانية تحقُّق الازدهار الإنساني إلا مع منح الأفراد الاستقلالية. ونقصد بالاستقلالية الحرية والحكم الذاتي اللذين يجب أن يتمتَّع بهما الناس في تقديم أحكامهم المنطقية على أمور خاصَّة وعامَّة، من دون تدخلٍ من الدولة أو أية جهة في المجتمع المدني، وفي ذلك الجماعات الدينية أو العلمانية[٢٩]. ومن وجهة نظرنا، فإن كل طرف يعطي أولويةً عاليةً جدًا للاستقلالية، مما يعني: أن كل طرفٍ يُظهر تسامحًا سواء فيما يتعلَّق

---

(٢٨) Ronald Dowrkin, *Is Democracy Possible Here?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), Ch. 1, pp. 1 - 23.

(٢٩) المرجع السابق، ص٩ ـ ٢١. الرؤية المستخدمة للاستقلالية هنا تضمُّ ـ بل وتُعَدُّ ـ نسخةً لمفهوم الكرامة الإنسانية الوارد عند دوركين.

بدمج مكانة بارزة للدين في المجتمع أو المعارضين لذلك على خلفية علمانية أو دينية. والحقيقة أن الالتزام المشترك بالاستقلالية هو أساسُ اعتناق كل طرفٍ لتسامحٍ واسعٍ. ومن ثمَّ، فإننا نتفق مع دوركن الذي يقول إن أيَّ نقاشٍ حول الانشقاق فيٍ ثقافتنا، يجب أن يبدأ من افتراض أن الناخبين الزرق والحمر يتألفون ـ على مستوى واسعٍ ـ من علمانيين ومتدينين متسامحين[٣٠].

ولكن لأن كل طرفٍ لديه رؤى مختلفة عن النهج الأفضل لتحقيق هذه الرؤية المشتركة، ستظل هناك صعوبة كبيرة في حلِّ القضايا التي عددناها آنفًا. ومصدر الاختلاف إنما ينبثق عن الأطر الفكرية المختلفة التي يوظفها كل طرفٍ لتحقيق التقدُّم لمعتقدهم المشترك في الاستقلالية[٣١].

من المنظور العلماني، يجب عزل الدولة عن أي تأثير دينيٍّ يمكن أن يفضي بها إلى حالة كنيسة تدعمها الدولة. إذ حال ظهور هذا النوع من الدولة، يصبح الصراع الطائفي أمرًا محتومًا؛ لأن من لا يتفقون مع الدين السائد الذي تدافع عنه الدولة، سيقاومون جهودها في فرضه عليهم. وهذا التقدير تحديدًا لآثار الحكومة الثيوقراطية هو ما دفع سبينوزا ولوك إلى وضع مذهبيهما في التسامح. والشيء المشترك في فكريهما هو فهم ضرورة دفاع الدولة عن مصالح مدنية خالصة، تتضمَّن فقط المنافع المشتركة، مثل الحق في الملكيَّة الخاصَّة وحرية الفكر والتعبير والأمن العام محليًا وخارجيًّا، التي يؤيدها الناس جميعًا بعيدًا عن هويتهم الدينية.

في مراعاة الدولة لهذا المبدأ، فإنها تتجنَّب التشابك مع الدين بالكفِّ تمامًا عن استخدام سلطتها لتجسيد مصالح المنظمات الدينية في القانون والسياسة العامة. فعلى سبيل المثال، حين يمنع العلمانيون أشجار الكريسماس والشمعدان اليهودي في الممتلكات العامة، سيكون من المقبول السماح لهم به في جميع المجالات الخاصَّة من المجتمع المدني، من أماكن التسوق إلى الكنائس والمعابد اليهودية؛ حيث يمارس الناس ديانتهم ويحتفون بها[٣٢]. فضلًا عن ذلك، لن يكون مقبولًا عند العلمانيين السماح بالتمويل الفيدرالي للخدمات الاجتماعية التي تقدِّمها الجماعات العقائدية، مع إمكانية

---

(٣٠) Ibid., p. 56.

(٣١) Ibid., p. 57.

(٣٢) Ibid., pp. 58 - 59.

السماح بتلك الممارسات من خلال مؤسساتٍ خيرية خاصَّة غالبًا ما تحتفظ بها الجماعات الدينية في المجتمع المدني. ونتيجة هذا النهج هي السماح بالممارسة الكاملة للدين في سياق كثيرٍ من جماعات المجتمع المدني، في الوقت الذي تُمنع فيه الدولة من التدخل في ممارسة الدين هناك، وعدم السماح لها بأن تصبح وسيلةً تُعزَّز من خلالها مصلحة دياناتٍ معينة، أو مصلحة الدين عمومًا.

لكن ترى، ما الإطار الفكري الذي يحكم المؤمنين المتدينين؟ يرى دوركن أن من يعتنقون «دينًا متسامحًا» لا يرغبون في عمل الدولة على نحوٍ معيَّن من شأنه فرض ديانة بعينها على الناس. لكنها في الوقت نفسه، ينبغي أن تعزِّز الدين عمومًا بإعلان أن «الدين قوة إيجابية مهمَّة في تحسين أوضاع الناس والمجتمع»[٣٣]. وهناك سبب وجيه لأن تتخذ الدولة هذا الموقف؛ إذ إن التوجُّه الديني القوي عند المواطن الأمريكي يمثِّل على أية حالٍ أحد مكونات مجتمعنا الرئيسة. فالدين يهمُّ الناس بعمقٍ. وأضف إلى ذلك أن هذه الخاصيَّة لدى الأمريكان قد تجلَّت لا في تعدُّدية الدين فحسب؛ بل أيضًا فيما يسود من اعتقاد قويٍّ بأن الدولة يجب أن تحترم حقَّ كل شخصٍ في تحديد علاقته بالدين. فلا يجب أن تترك الدولة الوضع يتطور إلى حدِّ تعريض أي شخصٍ للحرمان من هذه الحرية. وحال إبعاد الدين عن المجال العام، تصبح الدولة - سواء بعلمها أو بغير علمها - في وضع من يحبط ممارسة الدين. وهذا يُعَدُّ انتهاكًا لا للعاطفة القوية المؤيدة للدين في هذا المجتمع فحسب؛ بل أيضًا للالتزام بتدعيم حرية الاختيار فيما يتعلَّق بالأمور الدينية.

سيواجه العلمانيون هذا بأن المتدينين هم في الغالب الأكثر إساءةً لحرية الاختيار الديني؛ لأن الناس يولدون في أُسر وتقاليد تؤصل منذ الميلاد قيمًا دينية مختلفة، قد لا يستطيعون أبدًا نبذها. أما المتدينون، فسيردون بأن التقاليد الدينية في معظم الحالات تشجِّع الناس على اكتساب القدرة على الاختيار وحرية ممارسته فيما يتعلَّق بالرؤى التي يرثونها، مقررين بذلك رغبتهم في الحفاظ عليها أو تعديلها. وجزء من الشروع في هذا العمل، أن

(٣٣) Ibid., p. 58.

تتميَّز تقاليد المتدينين بتشجيعهم بقوةٍ على التفكير بعمقٍ حول البواعث التي تحكم أفعالهم، وتحري تناسق البواعث والأفعال مع التعليمات الأخلاقية لدينهم من عدمه. فضلًا عن ذلك، وكجزءٍ من التدقيق الجيد والتفكير المخلص، فإن لدى الناس استعدادًا لتحري إسهام التقاليد التي يعتنقونها إسهامًا جيدًا في التحسين الأخلاقي للمجتمع؛ وإن لم تكن كذلك، يعترف الناس بمسؤولية البحث في تقاليدهم عمَّا يحتاج إلى تغيير. غير أن هذه العملية لا يمكن أن تحدث، إلا إذا كانت التقاليد الدينية تعلِّم الناس أن جزءًا مركزيًّا من الازدهار الإنساني، هو المقدرة على الحكم والتفكير المستقل.

لا شكَّ أن العلمانيين سيسعدون بهذه التفسيرات ويتبنونها بالتأكيد. لكنهم بناءً على تاريخ عدم التسامح الديني الطويل وواقعه الحالي المدعوم من الدولة، سيجادلون بأن الأفضل أن نخطئ ونحن في مأمن، وهذا يعني: الدفاع عن نهج علمانيٍّ لقانونٍ يبني جدارًا فاصلًا بين الكنيسة والدولة. وحتى بسماح العلمانيين لتنوعٍ من التعبيرات الدينية، التي تقتصر جميعها على جمعيات وجماعات المجتمع المدني المختلفة، فإنهم لا يدعمون برامج الحكومة التي تعطي مزايا للمنظمات الدينية، مثل إيصالات التعليم في المدارس الخاصَّة[٣٤]. وهنا يوضِّح دوركن أن المذهب القانوني الجوهري الذي يقيم هذه الرؤية يتمثَّل في اختبار لِمون للمحكمة العليا *Supreme Court's Lemon test*. يقول دوركن: إن «هذا الاختبار يمنع أي برنامج للدولة يقصد به منح مزايا لمنظمة دينية أو يفعل ذلك»[٣٥]. وبالاستشهاد برأي القاضية الأمريكية ساندرا داي أوكونر *Sandra Day O'connor* الذي كان أساسًا لهذا التوجُّه، يوضِّح الاختبار أن «المهم هو أن ممارسة الحكومة [محل النقاش] ليس لها تأثير توصيل رسالة مصادقة الحكومة على الدين أو رفضها له»[٣٦].

يتسبَّب هذا المبدأ ـ بلا شكٍّ ـ في متاعب عميقة للمتدينين. ومثالًا على ذلك، يشير دوركن إلى الصلاة في المدارس العامة، التي يمكن للمتدينين أن

(٣٤) Ibid., p. 59.
(٣٥) Ibid.
(٣٦) Ibid.

يؤيدوها بحذر، ولا سيما أنهم يسعون إلى ممارسة التسامح مع غير المتدينين الذين لا يشعرون براحةٍ مع الصلاة في الأماكن العامة. ينبغي أن يكون المصلون من جميع الطوائف، ولا ينبغي إكراه الأطفال على أدائها. فإذا لم يكن الأطفال راغبين في المشاركة، يمكنهم تجنُّب ذلك دون معاناةٍ من وصمةٍ نفسية. وقد يسأل المتدينون أيضًا إذا كانت هناك بياناتٌ إمبريقية/ تجريبية لقياس عدم الارتياح القصوى لدى الأطفال الذين يختارون عدم المشاركة في الصلاة في الأماكن العامة[٣٧]. وإذا توافرت بياناتٌ تبيِّن الإساءة النفسية التي لحقت بغير المشاركين فيها، يمكننا آنذاك تقديمها باعتبارها حجَّةً سديدةً لعدم الاستمرار في الصلاة بالأماكن العامة. ولكن تأسيسًا على اختبار لِمون الذي يتبنَّى رؤيةَ مجتمعٍ علمانيٍّ، يُعَدُّ هذا الأمر أمرًا ثانويًّا. وكما يقول دوركن: «في مجتمع علمانيٍّ متسامح... يبدو من الخطأ مبدئيًا أن نجعل من أي مؤسسة تابعة للدولة، كالمدارس العامة، مكانًا لممارسة أية ديانة»[٣٨].

يمكن بالطبع للمدارس العامة - في رأي العلمانيين - أن تدرِّس الدين. لكن ما لا يمكنها عمله، بناءً على هذا المذهب القانوني العلماني، هو أن تشارك هذه المدارس في أنشطةٍ ترسِّخ لأهمية الدين باعتباره موضوعًا أساسيًّا لحياة الطلاب. هذه هي النقطة الفارقة التي يتضح عندها اختلاف الرأي بين العلمانيين والمتدينين. فتدريس الأديان دون ترسيخ أهميتها الأساسية، يجعلها مجرَّد شيء معزول، مثل تحفة مهمَّة بلا فائدة. ومن ثمَّ، لن يجد الناس أيَّ فائدة في دراسة التعاليم الدينية ضمن القضايا المهمَّة التي ينبغي الاهتمام بها وهم يبحثون في الموضوعات المحورية التي تلعب دورًا في توجيههم وتوضِّح مؤشرات حياتهم، كالقيم التي يستندون إليها، والأهداف التي يناضلون من أجلها؛ أو باختصار، ما يعيشون من أجله.

أما في نظر المتدينين، فإن العلمانيين يوظِّفون مفهوم التسامح لجعل المتدينين مواطنين من الدرجة الثانية. وتنتقد ويندي براون *Windy Brown* ممارسة التسامح بهذه الطريقة عندما تقول إن الرؤى الليبرالية العلمانية ترسخ

---

(٣٧) Ibid.

(٣٨) Ibid., pp. 59 - 60.

مفهومًا للتسامح مفاده أن الجميع سواسية، ومن ثمَّ يجب أن يُمنحوا الحقوق نفسها[٣٩]. لكن المشكلة أن ممارسة المساواة غالبًا ما تفضي إلى ظروفٍ تكون فيها حقوق بعض الناس أقلَّ قيمةً فيما يتعلَّق بفائدتها العملية للناس، وذلك مقارنة بآخرين يمكنهم بالحقوق نفسها أن يفعلوا أكثر بكثير.

على سبيل المثال، مثلما استعرضنا مع جون رولز في مناقشة القضايا العامة المتصلة بالعقل العام، يجب على الناس المختلفين مع تأمين الأولوية للقيم السياسية المتداخلة للديمقراطية الدستورية أن يضعوا رؤاهم الدينية والعرقية الخاصَّة بين قوسين؛ أي: ألَّا يجعلوها مركزيةً في حججهم. وبالطبع، فإن الناس من ذوي التوجهات الدينية يتمتَّعون بحرية التعبير باقتراح رؤاهم الدينية في غمار هذه النقاشات. ولكن لأن دلالتها مهملة، فإن رؤى المتدينين لن تُمنح الأهمية نفسها كتلك الرؤى التي يناصرها آخرون. فالمتدينون هم أولئك «المتسامَح معهم»، لكن لا يُعامَلون بتكافؤ كاملٍ مع الآخرين، لا سيما في سياق نقاشٍ عامٍّ مهمٍّ للقانون والسياسات.

ترى ماذا سيكون رد العلمانيين على هذه الشكوى؟ لا شكَّ أنهم سيدحضون الفكرة القائلة إن القانون وسياسات المجتمع لا يعكسان سوى وجهات النظر العلمانية؛ بل سيجادلون بأنه على الرغم من وجود اختبار لِمون، فإن المرء يمكنه الإشارة إلى حالة طفحٍ في السياسات التي أيدت الدولة فيها بوضوحٍ المؤسسات الدينية، سواء في القانون أو وضع السياسات. واحتمال زيادة هذه النزعة هو ما يزعجهم.

فعلى سبيل المثال، في سلسلة حديثة في جريدة **نيويورك تايمز**، بُلوِر أثرُ النفوذ الديني في السياسات العامة في دراسة جادة[٤٠]. وتضمَّنت النتائج ما يفيد بأن المحاكم توفِّر الحماية لمؤسساتٍ دينية ضد كثيرٍ من انتهاكات قوانين المجتمع المدني في حقِّ موظفيها، مقارنةً بموظفين في مساحاتٍ علمانية. كذلك من النتائج أن العاملين في مؤسساتٍ دينية لا يتلقون حماية قانون «الأمريكان ذوو الإعاقة»، ولا سيما أن محكمة المقاطعة في ولاية

---

(٣٩) Windy Brown, *Regulating Aversion*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), pp. 70 - 71, 89 - 90.

(٤٠) Diane Henriques, "In God's Name: Favors for the Faithful," *New York Times*, October 8, 9, 11, 2006.

أوهايو رفضت دعوى أقامتها راهبة في مؤسسة دينية في توليدو، كانت قد طُردت بعد أن علمت الكنيسة أنها مصابةٌ بسرطان الثدي. أيضًا في آلاباما نجد الحضانات الكنسية غير خاضعةٍ لمتطلبات الترخيص من الدولة، وهو ما لا ينطبق على جماعاتٍ أخرى غير كنسية. وقد سُمِح بهذه الممارسة حتى بعد تضييق اللوائح، في أعقاب موت ما يقارب عشرة أطفال على مدار عامين في الحضانات، سواء المصرح لها أو غير المصرح.

وسيشير العلمانيون ـ بلا شكٍّ ـ إلى هذه المعلومات؛ كي يركِّزوا قضيتهم في أن الولايات الحمراء (من مؤيدي حزب المحافظين ـ م) من المحتمل أن تستخدم سلطة الدولة لتعزيز أهدافٍ دينية، ساخرين بذلك من اختبار لِمون، وفي نهاية المطاف سيسقطون الجدار الفاصل بين الكنيسة والدولة. وقد يكون البعض الآخر ممَّن ندعوهم بـ«المعتدلين» أكثر تحفظًا في تقدير ما تعنيه هذه الأدلة المستشهد بها. إذ يقول ويليام غالستون *William Galston* إنه من الضروري في الديمقراطية الليبرالية أن نخلق مسارًا فيما بين سياساتٍ مكرسة لفرض وجهة نظرٍ دينية واحدة على المجتمع، وبين وجهة نظرٍ من شأنها أن تسمح بالدين فقط عندما يرضي «المتطلبات الوظيفية للكيان السياسي»[٤١]. وهذا المنظور إنما يسعى إلى مذهبٍ قانونيٍّ هجين، يضمُّ بعضَ السياسات العلمانية، وأخرى مستندة إلى الدين. وكل هذا من أجل خلق مساحة اجتماعية يمكن للناس فيها السعي وراء ما يسميه غالستون «حرية تعبيرية»؛ أي: الحرية التي ينبغي أن يتمتَّع بها الناس «ليعيشوا بطرقٍ تعبِّر عن معتقداتهم العميقة فيما يمنح الحياة معنًى أو قيمةً»[٤٢]. ويضيف غالستون في هذا السياق أن ممارسة العقل العام عند رولز قد «تنتقي كل أنواع المعتقدات الجوهرية التي تعطي معنًى وهدفًا لأشكالٍ كثيرة من الحياة»[٤٣]. لكن الأمر ـ في رأي المعتدلين من أمثال غالستون ـ أن تأييد الدولة للمساحة الاجتماعية التي تسمح بازدهار تصوراتٍ مختلفة عن الحياة، لا يمكن أن يمضي دون قيود. فأفعال الناس في هذا الوضع يجب ألَّا تعرِّض مصالح الدولة الحيوية للخطر. فهو يقول إنه في تدعيم مساحة

---

(٤١) William Galston, *Public Matters*, (New York: Rowman and Littlefield, 2005), p. 129.

(٤٢) Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), p. 28.

(٤٣) Ibid., p. 116.

اجتماعية لتنوُّع الرؤى وفيها الرؤى الدينية، «لا يصير المجتمع الحرُّ ميثاقًا للانتحار»[٤٤].

لكن وضع حماية المعتقد الديني وممارسته في مقاربة هجينة للقانون يُعَدُّ مجازفةً خطيرةً؛ لأن هذا في الغالب يعتمد على تحالفٍ بين الفاعلين السياسيين، ممَّن قد يتفقون اليوم ويختلفون غدًا. وعندما تتغيَّر التحالفات السياسية، قد تختفي قواعد دعم من اتفقوا سابقًا على المقاربات القانونية المهجّنة في التعامل مع المعتقد وممارسته. وقد يكون هناك اليومَ اتفاقٌ وسط العلمانيين والمتدينين ومجموعة من الأطراف الأخرى، على قوانين تسمح بممارساتٍ دينية معينة، مثل تعليق الوصايا العشر في الأماكن العامة. ويأتي الغد، بسبب تحالفٍ جديدٍ يشمل مجموعةً جديدةً من المعادين عمومًا لتلك الممارسات، فلا يتوقف الأمر فقط عند فسخ القانون الذي يسمح بتعليق الوصايا العشر؛ بل قد يظهر قانون يحظر أشجار الكريسماس والشمعدان اليهودي في المحال التجارية!

بالإضافة إلى ما سبق، يمثِّل التحيُّز عاملًا معقدًا في بناء السياسات المرتبطة بالدين على أساس التوازنات السياسية. فحالما يشتدُّ التحيُّز ضد جماعة معينة بسبب معتقداتها الدينية، فإن أيَّ إعادة تنظيم لائتلافٍ سبق أن وفَّر حمايةً لحقوق هذه الجماعة الأساسية، بما فيها حريَّة الاعتقاد، ربما يكلِّف الأطراف المتأثرة - بسبب الانحياز الخفيِّ - حريتهم بأكملها. وحسبنا النظر في أمثلة حديثة على هذه التجربة لنبيِّن أن لهذه المخاوف أساسًا حقيقيًّا. فعلى مدى سنوات، عاش صرب البوسنة والمسلمون بعضهم جنبًا إلى جنب بعض في نظام توازن قوى. لكن بعد أن تحطَّم التوازن السياسي نتجت حربٌ أهلية وصلت إلى إبادة جماعية للمسلمين على يد صرب البوسنة. وقد ساعد التحيُّز الكامن أبدًا على إشعال هذا العنف. وهناك أيضًا تجربة شبيهة أدت إلى قتل جماعيٍّ للتوتسي *Tutsis* على يد الهوتو ***Hutus*** في رواندا. وفي العراق في أعقاب تغيير السلطة، أصبحت العراق ساحة معارك بين السُّنَّة والشيعة من المسلمين، أسفرت عن مقتل الآلاف من الطرفين. أما الحالة الكلاسيكية، فهي حالة ألمانيا قبل الحرب العالمية الثانية، حيث

---

(٤٤) Galston, *Public Matters*, p. 129.

اعتقد معظم اليهود قبل وقوع المحرقة أنهم قد اندمجوا تمامًا في المجتمع الألماني، واعتبروا أنفسهم ألمانيين أولًا، ويهودًا ثانيًا. لكن التحيُّز المعادي للسامية لم يختفِ مطلقًا؛ بل كان في الحقيقة متأصلًا في الثقافة الألمانية. وبعد أن حدث تغيير في السلطة مع ظهور هتلر، راح ستة ملايين من اليهود (إلى جانب المثليين، والغجر، والمعارضين السياسيين) ضحية الوحشية النازية.

هل ستظل أمريكا استثناءً من هذه الأمثلة؟ إن وقع ذلك، فإن توازن القوة الذي يحمي حقوق الناس اليوم حتى لو تغيَّر غدًا، فلن يؤدي مطلقًا إلى فناء الحرية الأساسية لأيِّ شخص، بما في ذلك حرية ممارسة المرء لرؤاه الدينية دون خوف. لكن هذا بافتراض أن هذا البلد لا ينطوي على احتمال التحيُّز الديني المدمر، وهو بالطبع غير صحيح، بناءً على تاريخنا. فقد كان الكاثوليك أهدافًا للتمييز في المدارس العامة في أمريكا في القرن التاسع عشر[٤٥]. وكان اليهود عرضةً للتمييز عند التقدُّم إلى كثيرٍ من الجامعات العامة في بداية القرن العشرين وحتى منتصفه[٤٦]. واليوم في بيئة ما بعد ١١ سبتمبر/أيلول، يشكو المسلمون من أنهم أصبحوا مستهدفين للتمييز في بيئاتٍ مختلفة[٤٧].

توحي أمثلةٌ من هذا النوع بأفضلية تأسيس التسامح على أساس التزامٍ حازمٍ بمبدأ احترام كرامة الجميع على النمط الكانطي *Kantian-type* بدلًا من تأسيسه على سياساتٍ قانونية مهجّنة، تدعمها الظروف السياسية المعرَّضة إلى التغيُّر في أي وقت. ومن ثمَّ، يترسخ التسامح مع جميع الناس بحكم القانون، بغضِّ النظر عن منظوراتهم الدينية. وفي تعزيز الحكومة لحكم القانون، وخاصةً على المستوى الفيدرالي، سيصير الانصياع لممارسات التسامح الديني واقعًا بغضِّ النظر عن توازن القوة السياسية في المجتمع.

---

(٤٥) Noah Feldman, *Divided By God*, (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2005), pp. 73, 77 - 85, 210 - 11.

(٤٦) Jerome Karabel, *The Chosen: The Hidden History of Admission and Exclusion at Harvard, Princeton and Yale*, (Boston: Houghton Mifflin, 2005).

(٤٧) تقرير أصدره مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية لعام ٢٠٠٧ يقول إن أحداثًا من التمييز وصلت إلى ٢٥٪ من العام السابق تشمل حظر وضع موظفات أغطية على الرأس، ومنع استراحة خمس دقائق للصلاة. وردت مقاطع من التقرير في: Cincinnati Enquirer, June 20, 2007, p. B2.

وهذا ما يناصره دوركن، كما سنبيِّن فيما يلي[٤٨].

لقد حُدِّد بالفعل المقصد من وراء مبدأ احترام كرامة الجميع، وذلك في ضوء الأرضية المشتركة التي يؤيدها الناس في الولايات الزرقاء والحمراء. وكما بيَّنَّا سلفًا، فإن الفريقين كليهما يؤيدان معاملة الأفراد معاملةً متكافئة، جديرة بمنحهم حرية واستقلالية الحكم على الأمور، والاختيار فيما يخص حياتهم الشخصية، والقضايا العامة أيضًا. والسؤال هنا: ما نوع الاحتياجات البيئية التي يجب توفيرها للمساعدة في ضمان ممارسة هذا المبدأ ممارسة كاملة، ومن ثمَّ النص عليها في القانون؟ عمومًا، نعتقد أنه من الضروري إرساء قاعدة للنقاشات العامة تكون جزءًا بارزًا في المجتمع المدني، يمكنها أن تؤدي - على الأقل حتى في حالة عدم التوصُّل إلى اتفاق حول قضايا مهمَّة - إلى رؤية مفادها منطقية نتائج النقاشات وتقبلها، وأن كلَّ من شاركوا يمكنهم قبولها؛ لأنهم عوملوا في أثناء الحوارات بوصفهم أشخاصًا متكافئين تمامًا في المجتمع.

في هذا الإطار يمكن إدراج مقاربتين تعاملا مع هذا الهدف. الأولى نجدها في أعمال مايكل ساندل، والثانية نجدها في مجتمع مدنيٍّ قويٍّ. في المقاربة الأولى، يؤكِّد ساندل أن الاختلافات الدينية والأخلاقية، الجوهرية والمثيرة للجدل في الوقت نفسه، يجب أن تُطرح للنقاش العام. فهي أمور لا يجب استبعادها من النقاش، بداعي أن الناس قد لا يتفقون حولها؛ بل يجب بذل خالص الجهد لإيجاد الأطروحات الأفضل والأكثر إقناعًا من بين تلك المطروحة[٤٩]. فعندما تُطرح قضايا أخلاقية موضع خلاف للمشاركة والنقاش المفتوح حولها، يمكن وقتئذ تجنُّب قمع الرؤى الدينية والأخلاقية وكذلك الإحباط الشديد الذي يعكسه هذا الواقع المحتمل أن يصل إلى انعدام ثقةٍ مستمرٍّ بين المواطنين[٥٠]. ومن المحتمل بالطبع أن يستمرَّ الخلافُ في نهاية الحوار. لكن رؤية ساندل تشير ضمنيًا إلى أن الحوار يُعَدُّ

---

(٤٨) Dowrkin, *Is Democracy Possible Here?* pp. 63 - 64.

(٤٩) Michael Sandel, *Public Philosophy*, (Cambridge, Harvard University Press, 2005), pp. 156 - 61. Also, Amartya Sen, "Chile and Liberty: The Uses and Abuses of Multiculturalism," *The New Republic*, February 27, 2006, p. 27.

(٥٠) Ibid., p. 246.

حوارًا تحويليًا *transformative*؛ لأن الناس بفهمهم لدوافع مواقف الآخرين - حتى إذا ظلوا غير متفقين معهم - يميلون إلى رؤية الآخرين باعتبارهم بشرًا لا وحوشًا أو شياطين. ومن ثمَّ، يصبحون هم أيضًا جديرين بالاحترام.

لكننا على قناعة بأن هذا الملمح التحويلي للحوار يتطلب شرطًا مهمًا في الخلفية، ألَا وهو وجود مجتمع مدنيٍّ قويٍّ. هذا هو الوضع الذي نحيا فيه عبر محيطٍ من الناس لديهم تنوُّع من القيم، وطرق مختلفة للحياة. وفي مجرى هذه العملية، نتعلَّم أهمية الرؤى والقيم التي تختلف عن قيمنا ورؤانا. وقد أشار أمارتيا صن *Amartya Sen* إلى هذه النقطة أيضًا عندما انتقد مفهوم «التعدُّدية الثقافية المتعدِّدة» التي يعرف الناس أنفسهم فيها في ضوء تقليدٍ واحدٍ وهدفٍ واحدٍ لأيِّ تفاعلٍ مع من يمارسون طرقًا أخرى في الحياة[٥١] في هذا السياق قد يعيش الناس ذوو التقاليد المختلفة معًا، وبسبب ما بنوه حول أنفسهم من جدران منيعة، لا يمتلكون طريقة لفهم بعضهم بعضًا، أو الاستجابة للحاجات والهموم المتبادلة. والمؤكَّد أن فكرة المجتمع المدني توفِّر الفرص أمام الناس **للترابط** معًا في جماعاتٍ يتقاسمون فيها قيمًا ووجهات نظرٍ مشتركة. لكن المجتمع المدني - فضلًا عن ذلك - يستند إلى منطقٍ يعلِّم الناس التواصل ومدَّ الجسور بينهم عبر جماعاتٍ مختلفة، مع تعلُّم إتاحة المجال لكثيرٍ من الطرق المختلفة في الحياة، من بينها إطار جماعتهم الأساسية[٥٢].

هذه هي الخبرة التي يمكن أن توفِّر سياقًا وخلفيةً مهمَّة للنقاش العام كما يراه ساندل. ففي تعلُّم الناس دمج القيم الخاصَّة بطرق الحياة المختلفة في تفكيرهم - باعتباره ممارسةً عامةً - يصلون إلى تقدير الاختلاف بوصفه الطريقة التي تسهم في إثراء هذا التفكير وتعميقه. إذ من دون القدرة على المقارنة بين الرؤى المختلفة، من الصعب - إن لم يكن مستحيلًا - معرفةُ الأسباب وراء اعتقاد المرء أو إيمانه بما يؤمن وكيف يؤمن. وقد يفقد المرء آنذاك طاقة التفكير التي يحتاجها للتوصل إلى أحكامٍ مستقلة. لكن مع دوام

---

(٥١) Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, (New York: Norton, 2006), pp. 156 - 61. Also, Amartya Sen, "Chile and Liberty: The Use and Abuses of Multiculturalism," *The New Republic*, February 27, 2006. P. 27.

(٥٢) Sen, "Chile and Liberty," p. 29.

أهمية الاستقلالية نتيجة لتجربة الحياة في مجتمعٍ مدنيٍّ حقيقيٍّ، لن يُسمح أبدًا بالتخلِّي عن المطالبة بالتزام الدولة باحترام الاستقلالية التزامًا قانونيًا مبدئيًا ومن ثمَّ مؤسسيًّا، برغم أن كثيرًا من التحالفات قد تتغيَّر.

وفي ختام هذه الجزئية، قد يتساءل البعض إذا كانت هذه الرؤية للحوار ستنجح بالفعل ـ لنقل بعد ١٠ سنوات من الآن ـ في تقليل ـ إن لم يكن محو ـ التوتُّر بين الولايات الزرقاء والحمراء. ما الذي يمكن أن تعنيه نتيجة كهذه؟ لا نملك إلا التخمين. من المحتمل أن يؤول بعض العلمانيين النتيجة ليبدو أن رؤاهم قد هيمنت، ومن المحتمل أن يفعل بعض المتدينين الشيء نفسه. هذا فضلًا عن أن أيًّا من الطرفين حال تفكيره في أن رؤاه تخضع لرؤى الطرف الآخر، من المحتمل أن يظلَّ متقبلًا النتائج دون مرارة، لكن بشعور قويٍّ بالاحترام المدني لمن يختلفون معه. وجميع التصورات المستقبلية ـ وخصوصًا عند تقديمها معًا ـ يُحتمل أن تقلِّل أو ربما تنهي التوتُّر بين الناخبين الحمر والزرق، إلى حدٍّ القضاء على فرص حدوث هذا التوتُّر الذي قد يسبِّب تصدعاتٍ في المجتمع. وفي المقابل، ستزداد الثقة المدنية في ظلٍّ وضع يلتزم فيه الأفراد بإتاحة مساحة لطرق الحياة المتنوِّعة التي يجسدونها في المجتمع المدني. سيكون كل ذلك ممكنًا ـ وفيه تقوية الفضائل المدنية من تسامح واحترام متبادلٍ، وهما حجر الزاوية للثقة المدنية ـ بفعل القوى التحويلية للحوار المستند إلى مجتمعٍ مدنيٍّ.

٥ ـ المدنية ومجتمع مدني عالمي:

بناءً على كثيرٍ من الصراعات بين الجماعات والأفراد في المجتمع المدني، من المهم أن نناقش دور اللغة و«المدنية» في سياق المجتمع المدني. فالمدنية طريقةٌ لمخاطبة الآخرين، وهي لا تشير إلى نموذج من السلوك الشائع في مجتمع أوروبيٍّ أرستقراطيٍّ في أجيالٍ مضت. إذ كانت المدنية في ذاك الوضع تدلُّ على تعظيم الطبقات الدنيا لمن هم «أفضل منها»، حيث كان هؤلاء الأفاضل يُعرَّفون في ضوء المكانة والمرتبة الاجتماعية الموروثة. كما لم تكن المدنية تعني مجرَّد الكياسة في الحديث والأسلوب. والمؤكَّد أنها في سياق المجتمع المدني تعني تجنُّب خطاب الهجوم والتقريع للتعصُّب الحزبي المتطرف الشائع في الخطاب السياسي

اليوم. إضافةً إلى ذلك، ولأن المدنية راسخةٌ في قيم المجتمع المدني الرئيسة، ومن بينها التسامح والاحترام المتبادل كما ذكرنا في الفصل الأول؛ فإنها تقدِّم نهجًا خاصًا للتفكير المنطقي في القضايا العامة.

يتطلب هذا النهج منَّا أولًا التسليم بأن المجتمع المدني يمثِّل حيزًا تميزه جهود لتحقيق الاتفاق حول مجموعة من القضايا، بالرغم من انتشار الاختلاف في وجهات النظر. وهذا هو الجانب الذي يجعل المجتمع المدني أكثر من مجرَّد ساحة لطرق الحياة المختلفة التي تزدهر بعضها مع بعض. بالإضافة إلى ذلك، ولأن الناس من مختلف المنظورات يسعون ضمن هذا النسق إلى أرضية مشتركة يقاربون عليها القضايا شديدة الأهمية، فإن المجتمع المدني سياقٌ يمكِّن الناس من أن يصبحوا مواطنين. ومن ثمَّ، يمثِّل موقعًا لاستنباط لغةٍ عامَّة والحفاظ عليها وتنفيذها، فتمكِّن الأشخاص أصحاب وجهات النظر المختلفة حول القيم والمعبرين عن طرقِ حياةٍ متنوِّعة أن يتحدثوا بعضهم إلى بعض، ويتواصلوا عبر اختلافاتهم. وقد تؤدي مثل هذه الجهود إلى نقاشاتٍ للطريقة الأفضل التي يمكن بها مقاربة الهموم المشتركة التي تؤثر لا في أعضاء جماعاتهم فحسب؛ بل أيضًا في جماعاتٍ أخرى؛ بل في الأمَّة كلِّها في نهاية المطاف. والواقع أن هذه اللغة العامَّة تساعد الناس في وضع أنفسهم محل الآخر، وزيارة أذهان الآخرين ممَّن يتبنون رؤى مختلفة. وهذا المنظور والفهم المتسع يمكِّن الناس من مقارنة آرائهم ومقابلتها بعضها ببعض. وتُعَدُّ هذه التجربة في غاية الأهمية، لتمكين الناس ذوي الخلفيات المتنوِّعة من تحديد الأسباب العامة التي يمكن أن تُتَّخذ قواعدَ لتفسير مصداقية السياسات العامة والقوانين والأعمال المختلفة.

في المقابل، نجد استخدام لغةٍ خاصَّة ـ مثل تلك الموجودة في تقاليد أي جماعة عرقية ـ لمناقشة أمور ذات أهمية مشتركة مع الآخرين، يجعل من الصعوبة البالغة تحديد أسبابٍ عامَّة للأعمال والأحكام. فاللغة الخاصَّة تساعد الناس ذوي التقاليد الواحدة على التواصل بطرقٍ حميمة، حول أمور شخصية، أو أنها تدعم التقاليد المشتركة مع أعضاء آخرين في جماعة المرء، من أجل الحفاظ على الروابط الجماعية معهم. ولكن إذا أصرَّ الناس ـ في معرض مناقشتهم قضايا عامَّة مع الآخرين ـ على البقاء داخل سياق لغةٍ تمثِّل

بشكل منفردٍ منظورًا ثقافيًا واحدًا، سيصعب على الناس الفهم والتواصل مع من يختلفون عنهم في وجهة النظر. وفي هذه الحالة، لن يستطيع الناس العمل مع الآخرين للتوصُّل إلى طريقةٍ للمناقشة والتفاوض حول الاختلافات، ومن ثمَّ تحقيق تسوية مقبولة لجميع المشاركين.

أ ـ تحدٍّ جديد أمام مجتمع مدني عالمي:

يُعَدُّ تأمين المدنية مسألةً بالغة الأهمية لدعم حوار وطنيٍّ، وللفضائل المدنية التي تعزِّزه، وهو الشيء الذي يقع في قلب المواطنة. ومن هنا، يُعَدُّ تحقيق المدنية مهمةً كبيرةً أمام كثيرٍ من التجارب الجماعية التي تشدِّد على اللغة الخاصَّة لثقافاتٍ جماعية معينة، أكثر من تشديدها على قيمٍ للمجتمع المدني، مثل التسامح والاحترام المتبادل، التي تساعد على تعزيز لغة المدنية. وفي هذا السياق، تبيِّن نانسي روزنبلوم *Nancy Rosenblum* أن بعض الجماعات تشدِّد على تاريخٍ وهويةٍ خاصَّة تؤطِّر الطريقة التي يتفاعل بها جميع الأعضاء بعضهم مع بعض[٥٣]. وعند انغماس الناس تمامًا في نظمٍ جماعيَّة خاصَّة، بما يجعل المنظورات الجماعية هي المحدِّد لوجهاتٍ النظر الفردية تحديدًا كاملًا، فإن وصول الأفراد إلى جماعاتٍ أخرى والعمل معها لإيجاد أسبابٍ عامَّة لحلِّ الاختلافات، سيكون أقلَّ احتمالًا.

هذا النوع من الروابط **الغليظة** يروِّج لوحدة شاملة واستهلاكية. فالجماعات التي تتبع هذا المسار ترفض قبول تأثير أكبر من المجتمع الوطني. ويبقون في المقابل داخل حدود جماعتهم فحسب. لذا، لو تمَّ مدُّ الجسور بين الجماعات المختلفة وطرق الحياة، يجب أن تلين روابط الحياة الجماعية بعض الشيء فتكون **أرفع**، بما يمكِّن الأفراد من تجريب طرقٍ أخرى للحياة، وتعلُّم التواصل مع أشخاصٍ من خلفياتٍ متنوِّعة. وهذا النهج نحو الحياة الجماعية يمكن أن يسمح للأفراد بإظهار ما تدعوه روزنبلوم المقدرة على «المشاركة المتغيِّرة» أو القدرة على التنقل بحرية وسط التشكيلات الجماعية المختلفة، بقصد تعلُّم وتجربة منظوراتٍ وطرقٍ كثيرة

---

(٥٣) Nancy L. Rosenblum, *Membership and Morals: The Personal Uses of pluralism in America*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), pp. 323 - 26.

ومختلفة للحياة[٥٤]. هنا، ينتقل الأفراد من سياق جماعة إلى أخرى، ويستطيعون في أثناء هذا التنقل زيارة عقولٍ أخرى؛ أي: الوقوف في مواقف الآخرين. وفي هذا الوسط، لا يكون الأفراد منفصلين تمامًا عن العضوية الجماعية؛ بل ينفصلون بدرجة تكفيهم لبناء جسور مع سياقاتٍ جماعية أخرى. وجماعات من هذا النوع تتمكَّن من الترحيب بالناس من المسارات المختلفة في الحياة. وفي الوقت نفسه، يحافظون على استعدادٍ للتفاعل مع الجماعات الأخرى.

الأمر المهم هنا أن الأفراد من خلال هذه الخبرة، يطورون كفاءات مدنية مهمَّة تسمح لهم بالبحث مع الآخرين عن الطريقة الأفضل لمواجهة الحاجات المشتركة، على الرغم من كثرة المقاربات المختلفة لمواجهتها. وبهذه الطريقة، تجهِّز تجربة المجتمع المدني الناسَ لإيجاد سياساتٍ مشتركة، وتوفِّر الحاجات الأساسية لجميع أعضائه، بغضِّ النظر عن طرقهم المختلفة في الحياة. ومن ثمَّ، فإن خبرة «المشاركة المتغيِّرة» في المجتمع المدني تمكِّن الناس من اعتبار أنفسهم مواطنين في الأمَّة، لا مجرَّد أعضاء في جماعاتٍ معينة.

لكن إلى أي مدى يتمكَّن أصحاب «المشاركات المتغيِّرة» من التجول ضمن تنوعٍ من الجماعات؟ لنفترض أن الناس في المجتمع المدني يمكنهم اكتساب مجالٍ وطنيٍّ لنهجهم في تناول النقاشات العامة للقضايا المهمَّة، يصبح السؤال هو إذا كان في إمكانهم تعزيز ما يتجاوز الأمَّة، نحو منظور أكثر عالميةً أم لا. ومن ثمَّ، هل سيكون من الممكن خلق صورة طبق الأصل للغة المدنية على مستوىً عالميٍّ، كتلك التي يوفرها المجتمع المدني على مستوىً وطنيٍّ؟ ومن واقع هذه الخبرة، هل سيمكن للناس ـ فضلًا عن كونهم مواطنين في أمَّة ـ أن يكونوا مواطنين في العالم؟

لقد تسارعت الحاجة إلى مجتمعٍ مدنيٍّ عالميٍّ، بفعل واقعين رئيسين ساهما في العولمة، أو خلق أواصر بين الأمم عبر العالم. الواقع الأول أن كثيرًا من المشكلات العالمية الحقيقية التي تواجه العالم، تتضمَّن أمورًا تتصل بالبيئة والإرهاب والفقر والتوصُّل إلى أساسٍ للسلام يمحو كلًا من الحرب

(٥٤) Ibid., p. 350.

والأسلحة التي تهدِّد بالتدمير الشامل. ولا يوجد بين هذه الأمور ذات الأثر الخطير على كل الأُمم، ما يمكن حلُّه دون تعاونٍ عالميٍّ. والواقع الثاني أن الإنترنت يمكِّن الناس من السفر افتراضيًا ـ أي: ذهنيًا ـ إلى أي مكانٍ والمعرفة بأي شيء، والاتصال مع أناس من ثقافاتٍ أخرى عبر العالم. ولأننا يمكننا معرفة طرقٍ أخرى للحياة بسهولة شديدة، فمن غير المعقول أن نجرؤ على إنكار وجودها في حياتنا الخاصَّة. والمؤكَّد هنا أن العواطف الوطنية تظل قويةً في كثيرٍ من الأوضاع والنُّظم، لكن التلاصق الحاصل والاعتماد على ثقافات أممٍ أخرى، هو ما يجعل من تعريف المرء أمته بصفاتٍ حصرية ضربًا من العنّاد.

إن العولمة من الأمور الواقعة التي لا يمكن إنكارها. فنحن متصلون ببقية العالم تمامًا كما يتصل بنا. وكل هذا يبدو معجِّلًا بالحاجة إلى توسُّع لغة المدنية لتشمل كل المجتمعات، على أمل توصُّل الناس من خلال المدنية إلى تحقيق ما يمثِّل مجتمعًا مدنيًّا عالميًّا، يكون بمنزلة برنامج لحلِّ مشكلاتٍ كثيرة تواجه العالم. فهل من الممكن الوصول إلى مجتمع مدنيٍّ عالميٍّ؟ بصيغةٍ أخرى، هل من الممكن أن يتجاوز الناس اللغات الخاصَّة بأمتهم، ويخلقوا بين شعوب العالم لغةً مشتركةً من المدنية، يمكن استخدامها لتحديد الحلول المعقولة للمشكلات التي تكدر حياتنا في الوقت الحالي؟ هنا يمكننا التحدُّث حول بعض العقبات التي سينبغي علينا مواجهتنا والتغلُّب عليها، إذا أردنا تحقيق هذا الهدف. العقبة الأولى يناقشها بنيامين باربر *Benjamin Barber*، والعقبة الثانية يناقشها جون رولز.

يناقش باربر التنافس بين ما يدعوه مقاربات أساسية لفهم العالم اليوم: «عالم ماك *McWorld*[٥٥]» و«الجهاد». عالم ماك هو رؤية ما يُسمَّى بالعالم الحديث، يشترك في تمسُّك حركة التنوير بالحرية، والالتزام بالعقلانية، والشك في التقاليد، وإيمانه بالسوق الحرة، و«ازدراء الثقافة المحدودة». أما الجهاد فهو يمثِّل رؤيةً عالمية تقليدية، ما زالت سائدةً ومبنيةً على غرامٍ بالنُّظم الهرمية الجماعية وغموض الدين وقوة العادة. ومن الطبيعي أن يقفَ

(٥٥) يُستخدم التعبير أحيانًا ليصف انتشار مطاعم «ماكدونالد» عبر العالم نتيجةً للعَولمة. وأحيانًا أكثر يُستخدم لوصف تأثير حركة ماكدونالد الدولية لتقديم الخدمات والمتاجرة في السلع كعنصر من عناصر العولمة ككل. [المترجم]

الجهاد في مواجهة عالم ماك[٥٦].

كيف يمكن للغة المدنية أن تظهر في مواجهة عالمين شديدي الاختلاف كهذين؟ يتكفَّل رولز بتقديم إجابة على هذا السؤال، من خلال كتابه **قانون الشعوب** *The Law of Peoples* الذي يعتبر نسخته من بحث كانط عن سلام مشتركٍ بين الأُمم[٥٧]. لقد دفع كانط - مثلما استعرضنا في هذا الكتاب - بأنَّ الطريق إلى السلام العالمي يتحقَّق عندما تصبح جميع الأُمم جمهورياتٍ. فالجمهوريات تدع المواطنين في أمَّة ما يقررون إذا كانوا يريدون خوض الحرب أم لا. ولأن من يخوضون الحروب لا يجدونها في صالحهم، فإن الجمهوريات لن تخوض الحروب بعضها ضد بعض؛ بل ستجد طرقًا سلمية لحلِّ خلافاتها. وهنا كان كانط على حقٍّ في أن الجمهوريات ستقلِّل من فرص قيام الحرب، على الأقل بمعنى من المعاني. فالوقائع تبيِّن أن الجمهوريات عمومًا لا تخوض الحرب بعضها مع بعض[٥٨]. لكن الجمهوريات خاضت الحرب مع نظم غير جمهورية في أحيانٍ كثيرة. ولأنه من غير المحتمل أن تصبح جميع الأُمم جمهوريات، ستظل احتمالية الحرب قائمةً. فكيف يمكن إذن لمجتمعٍ مدنيٍّ عالميٍّ أن يظهر في مواجهة هذا الظرف؟

يُعَدُّ كتاب رولز **قانون الشعوب** مقاربةً مهمَّةً لتحقيق مجتمع مدنيٍّ عالميٍّ. إذ تبدأ رؤيته لهذا الأمر من التأكيد على وجود مصدرين للسلطة السيادية، هما: الدول (أو الحكومات) والشعوب. تدير الدول آلة السلطة، كالجيش والشرطة؛ لإنفاذ قراراتها. أما الشعوب، فإن كلًا منها يتميَّز بخصائص أخلاقية وثقافية مشتركة تميِّز «شعبًا» عن آخر؛ الفرنسيين عن الألمان، والهنود عن الباكستانيين... إلخ. فشعب منطقة معينة هم المترابطون معًا بالاشتراك في فهم التاريخ وعبر الممارسات الدينية والمعايير واللغة... إلخ. وهذه الرؤية للشعوب التي تحدِّد العوامل التي توحِّد بين

---

(٥٦) Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld*, (New York: Times Books, 1995), pp. 156 - 57.

(٥٧) Rawls, *The Law of Peoples*, (Cambridge: Harvard University Press, 1995), pp. 10.

(٥٨) المرجع السابق، ص٥١. هنا يستشهد رولز بدراسة «مايكل دويل» طرق الحرب والسلام،
Michael Doyle, *Ways of War and Peace*, (New York: Norton, 1997), pp. 277-84.
وهو كتاب يقدِّم دليلاً قويًا على هذا الموقف.

مجموعة من الناس دون الأخرى، تؤكّد أيضًا على الاختلافات فيما بين هذه الشعوب. لكن من الممكن أن يتقاسم أناس مختلفون قيمًا مشتركة تيسّر التعاون فيما بينهم. ويعتقد رولز أن ثمة أشخاصًا عادلين وأخيارًا يتفقون على أجندةٍ تدعم حقوق الإنسان والعلاقات التعاونية(٥٩). وعندما يُتشارك في هذه الخطّة على مستوى واسع، فإنها يمكن أن توفّر مجموعةً مهمّة من المعايير لتوجيه استخدام السلطة الحكومية عبر العالم، تلك المعايير من شأنها التأكيد على ضرورة استخدام السلطة الحكومية دوليًا من أجل الأغراض التعاونية التي تسفر عن مجتمعٍ مدنيٍّ عالميٍّ.

هنا يرى رولز أن ثمة نمطَيْن من الشعوب يُحتمل أن ينتجا أساسًا للتفاعل السلمي: شعوب ليبرالية و«شعوب هرمية مسالمة». ويشير إلى كِلَا النوعين باعتبارهم «شعوبًا جيدة التنظيم»(٦٠). لا تحمل الشعوب الهرمية المسالمة قيمَ الديمقراطيات الليبرالية؛ لأن الناس فيها «[على عكس المجتمعات الليبرالية] لا يُعتَبرون مواطنين أحرارًا متساوين ولا [يُعتَبرون] أفرادًا مستقلين يستحقون تمثيلًا متساويًا (وفق الشعار القائل: مواطن واحد، صوت واحد)»(٦١). لكن ما نجده في هذه المجتمعات الهرمية المسالمة «أنهم يشتركون في هدفٍ جماعيٍّ، يتمثّل في الوصول إلى فكرةٍ مشتركةٍ جيدة للعدالة». وهو ما يقصد به الثقافة المشتركة الشاملة للقيم الدينية والاجتماعية التي يجب أن يعززها الأفراد عبر حياتهم. وفي هذا السياق، يفهم الأفراد أن لديهم واجبًا للتصرف على منوال متطلبات الثقافة. وبهذا، يمكن القول إنهم يتصرفون بما يتماشى مع معايير العدالة ذات الصلة بتلك الثقافة(٦٢). وفي هذا السياق إذن يعرف الأفراد هويتهم لا في ضوء الحقوق الممنوحة لهم كي يكونوا مستقلين قادرين على تعزيز ثقافة المرء ونقدها وحتى تغييرها، مثلما هو الحال في المجتمعات الليبرالية؛ بل يعرفون هويتهم في ضوء الواقع الثقافي المهيمن في أمتهم، الذي يكرّس المرء حياتَه له، بتوقّع إعادة إنتاج الثقافة السائدة للأجيال القادمة؛ فالمجتمعات الهرمية المسالمة تتشكّل في

---

(٥٩) Ibid., pp. 26 - 27.

(٦٠) Ibid., pp. 71,. 62 - 65.

(٦١) Ibid., p. 71.

(٦٢) Ibid., pp. 71 - 72.

هيئة جماعاتٍ تعزِّزها التقاليد، وهي تقاليد دينية الصبغة في الغالب وقبضتها قوية على عقول جميع المواطنين وتصوراتهم. ومن هنا، يقبل الأفراد أن تحدِّد هذه التقاليد والمعايير الثقافية الحاكمة قرارات حياتهم. وفي وضعٍ كهذا، لا يُعَدُّ مطلب تحقيق الاستقلالية مهمًا بقدر أهمية احترام الواجبات والالتزامات المرتبطة بتلك التقاليد الحاكمة!

والاختلاف الآخر بين المجتمعات الليبرالية والمجتمعات الهرمية المسالمة، أن في المجتمعات الهرمية المسالمة لا تكون الحكومة شفافةً ومسؤولةً مباشرةً أمام المواطنين. ولكن يظل ثمة اتجاه تسمح بفعله حكومات هذه المجتمعات بوضع الأصوات المختلفة في الاعتبار[٦٣]. الشيء المهم في هذا الإطار أن القضاة والموظفين العموميين في المجتمعات الهرمية المسالمة يضعون في اعتبارهم وجهات نظر المنشقين عن مواقف بارزة في السياسات الحكومية[٦٤]. وعندما لا يتفق الناس مع قرارات الموظفين العموميين، قد يواصل المعارضون احتجاجهم «بشرط توضيح السبب في استمرار عدم رضاهم، وضرورة تلقي المجتمع بدوره ردًّا شافيًا»[٦٥]. ونتيجة لهذه العملية، تصبح جميع الميول والنزعات المختلفة في المجتمع ممثلةً.

إن المجتمعات الهرمية المسالمة ليست كالمجتمعات التي يمكن وضعها في فئة النُّظم الديكتاتورية التي تحكم بالإرهاب والسيطرة الشمولية؛ إذ يكون الهمُّ الرئيس هو حاجة النخبة الحاكمة إلى السلطة، لا حماية التقاليد المشتركة التي من شأنها العمل على تشبيك المجتمع. وذلك لسببين أساسيين: **السبب الأول**: أن المجتمعات الهرمية المسالمة لا تسعى إلى إخضاع مجتمعاتٍ أخرى لها، والهيمنة عليها من أجل توسيع نطاق سلطتها[٦٦]. **والسبب الثاني**: أن هذه المجتمعات تناصر خطَّة حقوق الإنسان الأساسية التي ينبغي على حكوماتها أن تحميها. ومن بينها «الحق في الحياة» الذي يحقِّق الأمان والحرية المتمثِّلة في التحرُّر من العبودية وحرية الفكر والاعتقاد والدين، والملكيَّة الخاصَّة، والمساواة الرسمية التي تضمن

(٦٣) Ibid., p. 72.
(٦٤) Ibid., pp. 72, 61.
(٦٥) Ibid.
(٦٦) Ibid., p. 64.

المعاملة المتكافئة للحالات المتماثلة[٦٧]. وفيما يتعلّق بالدين، حتى مع وجود ديانةٍ مهيمنة في هذه المجتمعات الهرمية المسالمة، يُسمح لأصحاب الديانات المختلفة بممارسة عقائدهم بحريةٍ دون خوفٍ. وعلى الرغم من ذلك، وبسبب هيمنة ديانة واحدة، ربما ظهر في هذه المجتمعات تفرقةٌ في الحرية الدينية. ومن ثمّ، فإن جزءًا من الأمور التي يكفلها مجتمع مسالم، هو مساعدة المواطنين المتأثرين من جراء واقع انعدام المساواة الدينية على الهجرة[٦٨].

بناءً على ما تقدَّم، يمكن القول إن هذه المجتمعات الليبرالية والمجتمعات الهرمية المسالمة جيدة التنظيم، وبفعل اعتناقها القيم التي ذكرناها، قد تساند «قانون الشعوب»[٦٩]. ويناقش رولز هنا قائمةً من ثمانية مبادئ للعدالة، تمثِّل الأساس لقانون الشعوب. وتشمل هذه القائمة أمورًا من قبيل احترام المعاهدات وحقوق الإنسان، والالتزام بعدم التدخل في شؤون الآخرين، والشعور بواجب مساعدة الناس الذين يعيشون في ظل ظروفٍ تحول بينهم وبين تمتُّعهم بنظام حكم جيد[٧٠]. وهذه تحديدًا هي قواعد تمكين التجارة والأعمال بين الأمم من النوعين المذكورين. وهي أيضًا قواعد لتعزيز جهد جماعيٍّ للعمل بتعاونٍ مشتركٍ لحلِّ المشكلات العالمية.

فهل يمكن أن يظهر مجتمع مدنيٌّ عالميٌّ من خلال هذه القواعد؟ هذا ما تمنَّاه رولز. ولكن ثمة ثلاث مشكلات رئيسة تعترض طريقه. يضع باربر يده على إحداها، ويحدِّد رولز واحدةً أخرى، ونحدِّد نحن الثالثة.

أولًا: يوضِّح باربر إمكانية استخدام العولمة أداةً لا لتعزيز مجتمع مدنيٍّ عالميٍّ فحسب؛ بل تعزيز مصالح تجارة مشتركة على مستوى العالم أيضًا[٧١]. في هذه الحالة، بدلًا من تعليم لغة المدنية أساسًا للجدال والتشاور العام والشمول والسعي وراء الصالح العام، لا يكون هناك سوى لغة التعامل التجاري فقط. ومن ثمَّ، يصبح سعي الشركات الرئيسة لمراكمة

(٦٧) Ibid., p. 65.

(٦٨) Ibid., p. 74.

(٦٩) Ibid., pp. 37, 69, 85.

(٧٠) Ibid., p. 37.

(٧١) Barber, *Jihad vs. McWorld*, pp. 280, 285.

الثروة المادية، أو الجشع جوهرَ كل ما هو حقيقي وخيِّر في الحياة. إذ تُهمَّشُ مفاهيم الشمول والتشاور العام المشترك، اللازمين للمجتمع المدني على المستوى الوطني أو العالمي، لصالح تلك القيم التي تضمن انتصار تجارة الشركات وأعمالها. فضلًا عن ذلك، فإن العولمة القائمة على الشركات الكبرى غالبًا ما يُنظَر إليها بوصفها تهديدًا للتقاليد المحلية وطرق الحياة في ثقافة الجهاد. ومع ذلك، فإن هذه البلدان لا يقلقها محو عولمة الشركات تقاليدها فحسب؛ بل أيضا أن كثيرًا من القادة السياسيين في نظم الجهاد ممَّن يتبنون بعض عناصر عولمة الشركات الكبرى، لن يقبلوا جانب التحول الديمقراطي الذي يعرضه المجتمع المدني العالمي.

ومن بين العقبات التي يحدِّدها رولز، ما يتعلَّق بحقيقة أن بعض مناصري الشعوب الليبرالية يعتقدون أن معاملة المجتمعات الهرمية المسالمة معاملة متكافئة أمر «غير متسق، أو غير عادل»؛ ذلك لأن هذه المجتمعات وبسبب التزامها بالهرمية، تحافظ على نظام لا يعامل أعضاءها بتكافؤ(٧٢). وتتمثَّل الحجَّة هنا في أن المجتمعات لاَ تستحقُّ المساواة في الاهتمام والتقدير إلا عند منح أعضائها معاملةً مساويةً. لكن رولز يوضِّح أن جماعاتٍ كثيرةً في مجتمعنا تعمل في هيئة نظم هرمية. وأن هذه الجماعات تُمنح احترامًا متساويًا. وهذا يصدق على الجمَاعات الدينية التي تمثِّل نظمًا هرمية، وككثيرٍ من الجامعات مثلًا التي تختار رؤساءها عن طريق «نوع من الهرمية الاستشارية»، دون تصويتٍ متكافئ لكل الأطراف المعنيَّة(٧٣). الواضح في هذه الرؤية أن الليبراليين عليهم إظهار الاحترام نفسه للمجتمعات الهرمية المسالمة مثلما يفعلون مع الجماعات الهرمية في مجتمعاتهم.

لتحقيق هذا الهدف، يعتقد رولز أن المجتمعات الليبرالية يجب أن «تتسامح» مع المجتمعات الهرمية المسالمة، بعدم تعريضها لعقوباتٍ سياسية تجبرها على إجراء تغييراتٍ «عسكرية أو اقتصادية أو دبلوماسية»(٧٤). وبدلًا من ذلك، تمنحها الفرصة لتكون مجتمعاتٍ مشاركةً في نظامٍ يمنح جميع

(٧٢) Rawls, *The Law of Peoples*, p. 69.
(٧٣) Ibid., pp. 69 - 70, 62.
(٧٤) Ibid., pp. 59, 61.

أعضائه الاحترام المتبادل في ظلِّ التزام بالمدنية[٧٥]. سيساعد هذا المنظور في تأسيس نقاشاتٍ ذات مزايا متبادلةً تبني أساسًا قويًّا للمجتمع المدني العالمي. ولدينا جميع الدوافع للتحرك في هذا الاتجاه فيما يتعلَّق بالمجتمعات الليبرالية والمسالمة؛ لأن أكثر ما يهدِّد هذه المجتمعات هي تلك الدول التي لا هي ليبرالية ولا مسالمة؛ بل تتصف بـ«العدوانية والخطورة»، ومن ثمَّ لا يمكن التسامح معها من تلك المجتمعات، ومن ثمَّ يمكن «إجبارها على التغيير»[٧٦].

المشكلة الثالثة ترتبط أيضًا برؤية رولز لمفهوم الشعوب. هل الأمر مثلًا أن ثمة ثقافةً موحدةً في المجتمعات التي يشير إليها رولز بأنها تمثِّل شعبًا واحدًا؟ عمومًا، قد يكون الكثير من المجتمعات في ذهن رولز مرشحةً لتكون مجتمعات هرمية مسالمة، وهي في الواقع مفتَّتة بفعل الصراعات المختلفة على الدين والفقر والطبقة، وأن الحكومة ـ بسبب الفساد أو عدم الكفاءة أو ببساطة لمجرَّد حجم المشكلات التي تواجهها ـ غير قادرةٍ على خدمة حاجات الناس الحقيقية. هذا هو تحديدًا الظرف الذي يمكن أن يصبح الأرضية الحاضنة للإرهاب، وهو العامل الذي يجعل إثارة لغة المدنية نقيضًا للغة الحرب أمرًا بالغ الصعوبة. كما أن المجتمعات الليبرالية والهرمية عندما تتفق على التعاون معًا ضد الإرهاب، قد يهدمون قيمًا تيسِّر من إرساء أسس العلاقات التعاونية التي لو تحقَّقت، يمكن أن تنتج مجتمعًا مدنيًا عالميًا، ولا سيما أن المجتمعات المسالمة قد تصبح أكثر هرميةً، وأقلَّ انفتاحًا على التفاعلات الخارجية مع ثقافاتٍ أخرى، في حين من المحتمل أن تصير المجتمعات الليبرالية أكثر عرضةً لإنكار مبادئ المفاهيم الليبرالية للعدالة، بما فيها احترام الحقوق الأساسية لمواطنيها والآخرين، في العالم كله.

عند أخذ هذه العوامل معًا أو بمفردها بعينِ الاعتبار، قد يصبح خلقُ مجتمع مدنيٍّ عالميٍّ أمرًا بالغ الصعوبة، لا على مستوى العالم فحسب؛ بل في الدول الليبرالية التي تتمتَّع بقدرٍ كبيرٍ من التنوع الثقافي أيضًا.

---

(٧٥) Ibid., p. 61.

(٧٦) Ibid., p. 81

ب ـ الاختلافات الجماعية وتوسيع المجتمع المدني:

هناك من يدفع بأن المضيَّ في سبيل مجتمعٍ مدنيٍّ عالميٍّ، يتطلب تعديلًا لطريقة تعاملنا مع التجربة الاقتصادية باعتبارها شقًا أساسيًا في المجتمع المدني. وقد يتحدَّى هذا المنظور افتراضات العقلانية الشاملة التي ينهض عليها الحوار في المجتمع المدني. وهنا ترى سيلا بن حبيب *Seyla Benhabib* على سبيل المثال، أن تنوع خلفيات الناس الثقافية يجعلنا في حاجةٍ إلى الاعتراف بأن ثقافتنا الخاصَّة ومنظورنا يؤثران دومًا في مطالبتنا بـ«وجهة نظر أخلاقية»[٧٧].

قد نستدعي أن بن حبيب تقدِّم لأطروحة ناقشناها في الفصل الثامن عشر، حيث جادلت بعض المنظِّرات النسويات ضد رولز بأن «الوضع الأصلي» ليس نموذجًا ملائمًا لنقاشاتٍ حول العدالة الاجتماعية في المجتمع المدني. إذ ترى بن حبيب أنه لا يمكن مطالبة الناس بتعريف أنفسهم بطرقٍ لا تتماشى مع خبراتهم اليومية، وأن كل ما يمكن أن نأمل فيه للمجتمع المدني هو أن يجلب الناس خبراتهم الفعلية إلى النقاشات العامَّة المتاحة[٧٨]. ووفقًا لهذا، يجب أن تضع هذه النقاشات في اعتبارها الخبرات الخاصَّة التي ينطلق منها المشاركون، واستعدادنا لأخذ وجهات نظر الآخرين ـ المنخرطين في الجدال ـ على محمل الجدِّ[٧٩]. «إن التفكير المنطقي عبر وجهات نظرٍ أخرى» يوحي بأن التفكير المنطقي في المجتمع المدني لا ينبغي أن يتمَّ من خلال رؤية مجرَّدة «موضوعية»؛ بل من خلال محاولة رؤية العالم كما يراه الآخرون. ووفقًا لبن حبيب، فإن هدفنا في هذه النقاشات العامَّة هو الاتفاق، لكن دون الاضطرار إلى الانسلاخ من أوضاعنا الخاصَّة، بغرض التواجد ضمن هذه النقاشات.

إن «العقلانية التواصلية» لدى هابرماس، التي ترى أن الأخلاق والعقلانية لا يمكن فهمهما إلا ضمن استخدامهما في حوار مع الآخرين، تؤثر تأثيرًا عظيمًا في مقاربة بن حبيب للنقاش السياسي. فنحن نصوغ أفكارنا

(٧٧) Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Communication and Postmodernism in Contemporary Ethincs*, (New York: Routledge, 1992), p. 5.

(٧٨) Ibid., p. 73.

(٧٩) Ibid., 74.

عن العقلانية والأخلاق من خلال عملية اتفاقٍ تقع في إطار الحوار مع الآخرين، لا قبل إجرائه. وهذه الصيغة من العقلانية تتيح لنا تعديل افتراضاتنا حول ثقافاتنا خلال تفاعلنا في حواراتٍ مع أعضاء تلك الثقافة. ففي الحوار مع الآخرين سعيًّا إلى فهم العالم من وجهة نظرهم، قد نقرِّر أن تفضيلاتنا أو مقارباتنا السابقة ليست عادلةً. ومن خلال عقلانيتنا هذه ـ باعتبارنا أفرادًا مستقلين ـ يمكننا تحدي التقاليد التي ننطلق من خلفياتها خلال النقاش(٨٠).

هكذا نجد تطبيقًا لفكرة العقلانية التواصلية على المشهد السياسي العالمي في كتاب بن حبيب **مطالب الثقافة** *Claims of Culture*. إذ ترى بن حبيب ضرورة عدم النظر إلى الثقافات بوصفها شكلًا متميزًا بمعزلٍ عن الثقافات الأخرى؛ فالجماعات والأفراد في أي ثقافةٍ هم دائمًا من يضعون معانيها وممارساتها. والاختلافات الثقافية لا تقوِّض الديمقراطية، وفي هذا تمثِّل العقلانية التواصلية ـ عند بن حبيب ـ الطريقةَ الأمثل لفهم المتغيرات التي تحدث داخل المجتمعات الثقافية. ويمكن تحقيق التفاوض حول هذه الاختلافات عبر عملية تفكير عقلانيٍّ قادرة على الإصغاء لخبرات الآخرين(٨١). فالمجتمع المدني الذي يقوم على عقلانية تواصلية، يتطلَّب الإنصات إلى أشكال التواصل البديلة، والسعي إلى فهم الآخرين وفق لغتهم.

وتمثِّل إريس ماريون يانغ *Iris Marion Young* مفكِّرة سياسية معاصرة أخرى، ناصرت مفهومًا أوسع فيما يتعلَّق بالحوار العام. إن إحدى مشكلات الديمقراطية الليبرالية التي تجعل التواصل في المجتمع المدني أمرًا صعبًا على الصعيد المحلي والدولي، هي أن بعض نماذج المجتمع المدني تحبذ نوعَ اتصالٍ معينًا من قِبل جميع المشاركين. وتلاحظ يانغ أن نوع التواصل المفضَّل عادةً، يعتمد على جدل نظاميٍّ فاتر وعقلانيٍّ. ومع ذلك، ترى أن هذه التوقعات تعمل على جعل المشاركة في المجتمع المدني صعبةً على من لا يمتلك هذه المهارات النادرة. وإن لم تُقبل صيغ التواصل هذه في المجال

---

(٨٠) Ibid., p. 73.

(٨١) Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diveristy in the Global Era*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), pp. 138 - 39.

العام، لن يكون لدينا ـ كما ترى يانغ ـ سوى مجتمعٍ مدنيٍّ غير ديمقراطيٍّ، بمعنى أنه لن يشمل الجميع[٨٢].

وكذلك تشير يانغ إلى ضرورة النظر في نماذج تواصلٍ أخرى مقبولة في الحوار العام. من بينها الترحيب وفن الخطابة والسرد باعتبارها أشكالَ تواصلٍ مفيدة سياسيًّا، وغالبًا تُستبعَد في المعايير التقليدية من العقلانية. وهذا أمر مصيريٌّ للمجتمع المدني؛ لأن كل هذه الأشكال ـ حسب يانغ ـ يمكن أن «تساعد في بلورة الأطروحات... وتمكين الفهم والتفاعل بطرقٍ لا يمكن أن يفي بها الجدل وحده»[٨٣].

إن تصرفًا بسيطًا كالترحيب، قد لا يبدو على السطح عملًا دالًا في منظومة المجتمع المدني. وتوضِّح يانغ هنا أن كثيرًا من الناس قد يشعرون ـ على الرغم من ذلك ـ أنهم محلٌّ تجاهلٍ أو غير معترفٍ بهم إذا لم تعامل هذه التصرفات البسيطة ـ كالترحيب ـ بجدِّيَّة. ومن ثَمَّ، يزيد فعل الترحيب من احتمال تعامل المشاركين في الحوار العام باحترام بعضهم مع بعض. وترى يانغ ضرورة اعتبار الترحيب شرطًا أساسيًّا للتواصل السياسي، وأن هذا الترحيب بين الناس يساعد في جعلنا أكثر انفتاحًا نحو ما يجب على الآخر أن يقوله[٨٤].

تُدرج يانغ أيضًا فن الخطابة ضمن القائمة، باعتباره صيغةً مشروعةً من التواصل، على أمل أن نبتعد عن الفكرة القائلة بأن الجدال الفاتر هو الطريقة الوحيدة للتواصل الفعَّال في المجتمع المدني. وتعتقد يانغ أيضًا أننا إذا استبعدنا فنَّ الخطابة، فإننا نستبعد النغمة الأخلاقية من حوارنا. فمن دون فنِّ الخطابة، نفقد فائدة المجاز في الخطاب، والاعتراف بإمكانية توصيل الحديث باتجاهاتٍ مختلفة. فالخطابة مهمَّة أيضًا لما يمكن أن تجلبه من شغفٍ بالتواصل السياسي. بل ترى يانغ أن الخطابة وحدها ـ أي الاتصال السياسي عبر العاطفة والإقناع ـ هي التي يمكنها نقلنا من التفكير إلى الحُكم.

(٨٢) Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 119.

(٨٣) Ibid., p. 57.

(٨٤) Ibid., p. 61.

وأخيرًا، تحثنا يانغ على الاهتمام بتأثير السرد في الحوار العام، أو منهج التواصل من خلال القصص. وعلى الرغم من أن سرد القصص لا يكون له عادةً قوة التبرير المنطقي نفسها، فهو في الغالب أفضل طريقة لتوصيل الأفكار. فالسرد مثلًا قد يكون هو الاستجابة الوحيدة المتوافرة لدى جماعاتٍ معيَّنة، استُبعِدت أو قُمِعت. وكثير من الجماعات أيضًا تعبِّر عن هويتها الجماعية وعن رغباتها من خلال استخدام القصص. فضلًا عن أن إعادة تجميع قصَّة ما قد يوفِّر الطريقة الوحيدة لفهم خبرات الآخرين[٨٥]. فعلى سبيل المثال، إذا علمنا ببساطة أن شخصًا ما حزين، قد نفهم بسهولة الواقع الوجداني الذي يمرُّ به هذا الشخص. ومع ذلك، فإن أفضلَ فهم لهذا الحزن، إذا عرفنا «قصَّة» التجربة الصعبة التي مرَّ بها هذا الشخص. وفي حالاتٍ مثل هذه، نرى قوة السرد القصصي، حيث إن الواقع غالبًا ما يكون أفضل تواصلًا باستخدام القصص، بدلًا من التفسيرات العقلانية للظروف الوجدانية.

وبإضافة هذه الأشكال من التواصل إلى الحوار المقبول في المجتمع المدني، لا تقصد يانغ الإيحاء بأن الجدل المنطقي لم يعد مهمًا في المجتمع المدني؛ بل تسعى إلى إظهار أن التواصل السياسي يمكن أيضًا أن يتضمَّن نماذجَ أخرى من التواصل على نحوٍ مثمِر.

٦ ـ خاتمة: مجتمع مدني متعدِّد الثقافات وليبرالي:

بناءً على السياق الواسع من الاختلافات الثقافية في العالم، والتحبيذ الناجح المتزايد للديمقراطية الليبرالية، نجد المفكِّرين السياسيين معنيين حاليًا ـ في المقام الأول ـ بما ينبغي أن يحمله المستقبل لجماعاتٍ ثقافية معيَّنة في أثناء وجودها ضمن السياق الليبرالي للمجتمع المدني. فقليل من الدول الليبرالية الحديثة، تبدو كأنها قد نجحت إلى حدٍّ ما في تقليل تأثير الجماعات الثقافية والتوحُّد معها. وأحد أفضل الأمثلة على ذلك، نجده في فرنسا. حيث نجحت القومية المدنية بدرجةٍ كبيرةٍ أمام القومية العرقية، فخلقت بهذا هويةً «فرنسية» تتجاوز التقسيمات العرقية الضيقة. وقد نجحت

(٨٥) Ibid., p. 76.

هذه الوحدة بدرجةٍ كبيرةٍ عندما كان يُنظر مرارًا إلى الهوية الثقافية الخاصَّة بوصفها تهديدًا للدولة الموحَّدة. والتزم المفكِّرون السياسيون بفكرة أن الدولة الليبرالية قد تحتفي حقًا بهذا النصر، إذا نُظر إلى الهوية الثقافية ـ في نهاية الأمر ـ باعتبارها شيئًا يجب التغلُّب عليه؛ لأنها في النهاية لا يمكنها المساومة مع الليبرالية.

وتمثِّل الولايات المتحدة ـ من ناحية أخرى ـ مكانًا متاحًا لازدهار الهويات المدنية والثقافية. وعلى عكس المفهوم الفرنسي للقومية الذي وضع الهوية المدنية محلَّ الهوية الثقافية، فإن الفكرة السائدة في الولايات المتحدة هي أن الأفراد يمكنهم أن يكونوا مدنيين وثقافيين في مجالاتٍ منفصلة في الحياة، وبصورةٍ متميزةٍ في الحالتين. والتمييز هنا في أن الروابط الطبيعية لدى الأمريكيين هي روابط ثقافية بالأساس. حيث إن روابطهم السياسية هي ما تجعلهم «أمريكيين». ومن ثَمَّ، لا يوجد ما يُسمَّى ثقافة أمريكية دائمة، أو جوهرية؛ لأن كلَّ جماعةٍ ثقافية قادرةٌ على إدراج ثقافتها الخاصَّة في «الطريقة الأمريكية في الحياة».

إذن في الولايات المتحدة، تزدهر الثقافات ويتميَّز المجتمع المدني بأنه «تعدُّدي»، مما يعني: قابليته لمدى واسع من الاختلافات. فعلى سبيل المثال، قد يكون أفراد كثيرون أكثر راحةً في المحافظة على هوية ما **بالإضافة** إلى الأمريكانية *Americanism*. وهذا هو السبب في أن بعض الأفراد يشيرون إلى أنفسهم باعتبارهم أمريكيين أفارقة، وأمريكيين ألمانيين، وأمريكيين يهودًا، وأمريكيين هنودًا... وهكذا. وكثير من الأمريكيين يشعرون صراحةً بأن روابطهم الثقافية مهمَّة للغاية، بما لا يمكن التخلِّي عنها لصالح الدولة المتجانسة. لذلك، فهم موجودون سياسيًا أمريكان، لكنهم ثقافيًا عرقيون. ففي أمريكا، حتى من يلتزمون بالفكرة الليبرالية للدولة، لا يضطرون إلى التخلي عن هوياتهم الثقافية. فهل يمكن أن يكون هذا نموذجًا لصيغة عالمية من الليبرالية؟

وفقًا للكاتب ويل كيمليكا *Will Kymlicka*، يبدو المفهوم الأمريكي للثقافة أفضل المفاهيم اتساقًا مع المبادئ الليبرالية[٨٦]. فهو يرى أن الليبرالية

---

(٨٦) Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minorities Rights*, (Oxford: Oxford University Press, 1996).

الحقيقية ينبغي أن تحترم الثقافة باعتبارها عنصرًا مهمًا؛ بل ومحوريًا في تشكيل الهوية الفردية. ومن ثمَّ، يجب على هذه الدولة الليبرالية الحقيقية أن تحمي الجماعات الثقافية وتدعمها في بعض الحالات. ويطرح كيمليكا منطقَ أن الأفراد كي يكونوا أحرارًا حقيقةً، يجب أن تتوافر لهم إمكانية الحصول على خياراتٍ هادفة، تفيد من هذه الحرية. بهذا المعنى، فإن الليبرالية تُعَدُّ **شكلًا** من الحياة الاجتماعية، تمثِّل الثقافة **محتواه**. فبعيدًا عن رفض الاختلافات الثقافية باعتبارها منافيةً أخلاقيًّا لمجتمع عادل، فإن الليبرالي الحقيقي يجب أن يصدق على الخيارات الثقافية بوصفها مهمَّةً للغاية لتحقيق المجتمع الليبرالي.

لتحقيق ذلك، يشير كيمليكا إلى ضرورة تعزيز الليبراليين «تحرير الثقافات»؛ إذ يكون الفرد متحررًا من أية حتمية ثقافية، وقادرًا على التفكير في جماعته بصورة نقدية. ذلك أن الأمم غير الليبرالية لا ينبغي أن تُمنع من الحفاظ على ثقافاتها، لكن الثقافة نفسها ينبغي أن «تتحوَّل إلى ليبرالية»[٨٧]. وفي رفع هذا المطلب، يجادل كيمليكا ضد من يعتقدون ـ مثل تايلور ـ أن الثقافة مهمَّة بما يكفي لحماية ما يتجاوز الاستقلالية الفردية. فكما رأينا، كان لتايلور أن يجادل بأننا لا يمكن في حقيقة الأمر أن نوجد حياة صالحة إذا هُمِّشت وتُفِّهت الثقافة أو أُميتت في مجتمع ليبراليٍّ. وفي هذه الرؤية ينبغي الاعتراف بالاستقلالية الفردية بوصفها الوسيلة لحياة ثقافية مشتركة، بدلًا من حياة ثقافية تخدم غايات الاستقلالية الفردية، على النحو المتبع لدي الليبراليين السياسيين.

قد نرجع إذن إلى مقدمة التحديات التي تطرحها التعدُّدية الثقافية على المجتمع المدني. إذ يتضح لنا أن المجتمع المدني لا يتطلَّب من الناس احترام الثقافات والجماعات التي ينتمي إليها الآخرون فحسب؛ بل أيضًا إعطاء هذه الثقافات والجماعات دورًا حيويًا في تشكيل المجتمع المدني وتقديره. غير أن دور الثقافات في المجتمع المدني يُعَدُّ دورًا معقدًا؛ أولًا لأن ضمان بقاء الجماعات على حساب حقوق الأفراد ـ كما يوضِّح هابرماس ـ سينتزع حرية الاختيار التي تتيح للناس التأكيد على قيمة ثقافاتهم

(٨٧) Ibid., p. 95.

في المقام الأول[٨٨]. فضلًا عن أن بعض الجماعات الثقافية ـ مثلما يبيِّن أبييه ـ تعمل على القمع وليس على تقديم معنى إيجابيٍّ في حياة الناس. ولكن في رأي تايلور وغيره من مناصري التعدُّدية الثقافية، ينبغي ألَّا تعترض المشكلات المتعلِّقة بالاعتراف الثقافي طريق توسيع الحوار الأخلاقي في المجتمع المدني؛ كي يكون أكثر استعدادًا لاحتواء بياناتٍ ثقافية ذات قيمة، وبعض الحماية القانونية الأساسية لتنوع الثقافات.

يقوم مسعى تايلور لتوسيع الحوارات الأخلاقية وسط جماعاتٍ ثقافية متنوِّعة في وجه التحديات التي ذكرناها للتو، على جهد تحقيق المجتمع المدني لأفضل ما لديه، متمثلًا ذلك في إيجاد مساحةٍ للاختلاف ضمن التزامٍ بضمان التسامح والاحترام المتبادل وسط الجميع.

على الرغم من ذلك، ثمة عوامل مهمَّة تهدِّد مستقبل حماية تلك الحوارات، ومن ثمَّ توسيعها على مستوى العالم. فكثير من المشكلات التي تشكِّل هذا الواقع توجد حاليًا في الشرق الأوسط، وإن لم يكن فيه حصرًا. إذ في وقتٍ قصيرٍ نتيجة للربيع العربي، كان هناك أملٌ كبير في إمكانية توسيع المجتمع المدني على مستوى الشرق الأوسط، ومن ثمَّ ضمان توسيع الحوارات الأخلاقية وسط ثقافاتٍ متنوِّعة وفي الغالب متعادية تاريخيًّا. لكن الحقيقة أن مستقبل المجتمع المدني ـ باعتباره قوةً صامدةً في الشرق الأوسط ـ يظلُّ مستقبلًا معتمًا. وهذا الواقع إنما يعرض المجتمعات المدنية القائمة في أماكن أخرى من العالم للخطر.

ففشل الديمقراطية في مصر والعراق الآن، وكذلك استمرار ضغوط نظام الحكم الديني ضد الحياة الديمقراطية في إيران، يجعل السعي لتوسيع حوار أخلاقيٍّ متعدِّد الثقافات عبر الشرق الأوسط بعيدًا عن المنال يومًا بعد آخر. والنتيجة أن رأب الصدوع بين أصحاب الرؤى المتصارعة في الإسلام ـ سُنَّة وشيعة ـ قد أصبح أمرًا في غاية الصعوبة؛ إذ إن الخلافات الدينية، بدلًا من أن تؤدي إلى التزاماتٍ قوية بالتسامح داخل المجتمع المدني، تصبح من المحفزات المحرِّضة على الحرب وسط أصحاب الرؤى المتصارعة.

---

(٨٨) Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State," p. 130.

إن العجز عن تأمين مجتمع مدنيٍّ في الشرق الأوسط لا يمثِّل إشكاليةً أمام تقوية مجتمع مدنيٍّ عالميٍّ فحسب؛ بل يهدِّد مستقبل المجتمع المدني في مناطق أخرى يشهد فيها حاليًا طفرة واضحة. وهناك سببان لهذه النظرة: سوريا وداعش.

لنبدأ بسوريا. هناك حاليًا حرب أهلية أدَّت إلى نزوح أكثر من أربعة ملايين نسمة، وفقًا لبعض الروايات(٨٩). فَرَّ كثيرٌ منهم إلى أوروبا بحثًا عن الأمان، وأصبح أمام أوروبا ـ وبدرجة أقل كندا والولايات المتحدة ـ مهمَّةٌ صعبة، باعتبارها بلدانًا مضيفة؛ تتمثَّل في قبول أشخاصٍ هم حاليًا خارج التيارات الثقافية السائدة في هذه المجتمعات. ولذلك، نجد كثيرًا من المواطنين في أوروبا والولايات المتحدة وكندا يقاومون قبول اللاجئين السوريين في مجتمعاتهم. وهذا الرفض يمثِّل اختبارًا لاستمرارية المجتمع المدني في البلدان المضيفة؛ لأن المجتمع المدني لو اعتمد على تحقيق حوار أخلاقيٍّ يؤدي إلى التسامح وسط الناس المختلفين، فإن رفض الناس بصورة صارخة لاختلافهم يقلِّل من أهمية هذه المنظومة، ويجعل الأمر في الحقيقة يبدو تهديدًا لأمن الأمَّة.

لكن الوضع الحاضر في الأذهان الذي وقع في أعقاب الربيع العربي ولا يقلُّ سوءًا فيما يتعلَّق بالمجتمع المدني، هو ظهور داعش، التي تسعى إلى تأسيس نظامٍ جديدٍ تحت رايتها لا في الشرق الأوسط فحسب؛ بل في العالم كله. إذ يجب رفض المجتمع المدني في نظر داعش من أجل «الحقيقة» الأسمى من تحقيق الخلافة التي تقوم على أفكار متطرفة دينيًّا. حيث لا يصير للحقوق الديمقراطية مكانٌ في العالم الذي تأمل داعش في أن تحكمه.

بغرض الدفاع ضد وجهة النظر هذه، هناك كثيرٌ اليوم يقولون إن أفضل سياسة هي القبول بالتفكيك الجزئي للمجتمع المدني من أجل وقف الإرهاب الذي تدعمه داعش. فالهجمات الإرهابية في سان برناردينو *San Bernardino*

(٨٩) "Syria Crisis: Total number of Syrian refugees exceeds four million for first time." United Nations Refugee Agency, July 9, 2015. http://www.unrefugees.org/2015/07/total-number-of-syrian-refugees-exceeds-four-million-for-first-time/?gclid=CKnf1tHwossCFZRlfgodC4QN4A&gclsrc=aw.ds

بكاليفورنيا وباريس التي وقعت بإلهام من داعش لا شكَّ شجَّعت الناس على تبنِّي وجهة النظر هذه، وهذا في الحقيقة يظهر في كلمات أشخاصٍ كثيرين يقولون إن المسلمين ينبغي ألَّا يُسمح لهم بدخول الولايات المتحدة، مع ضرورة حجب الحقوق عن المسلمين، ولا سيما حرية التعبير عن الديانة. فضلًا عن ذلك، يشجِّع هذا الإطار الفكري كثيرين على تبنِّي وجهة نظر مفادها أن الأفراد ـ سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين ـ ينبغي أن يقبلوا فرض حدود قاسية على الحريات الأساسية، مثل الخصوصية والحديث، من أجل الأمن. والأمم التي تتبنَّى وجهة النظر هذه تضع مستقبل المجتمع المدني موضعَ تهديدٍ، سواء في بلدانهم أو خارجها.

فهل سيكون هذا مصير المجتمع المدني في الولايات المتحدة، وكثير من الأماكن حول العالم؟

مراجع وقراءات مقترحة

Appiah, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Barber, Benjamin R. *Jihad vs. McWorld*. New York: Times Books, 1995.

Bellamy, Richard. *Liberalism and Pluralism: Toward A Politics of Compromise*. London: Routledge, 1999.

Benhabib, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. NewYork: Routledge, 1992.

________. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Benhabib, Seyla, and Fred Dallmayr, eds. *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge: MIT Press, 1990.

Berkowitz, Peter. *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Carter, Stephen L. *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*. New York: Basic Books, 1993.

Connolly, William E. *Identity/Difference: Democratic Negotiation of Political Paradox*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Dworkin, Ronald. *Is Democracy Possible Here?* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Flacks, Richard, and Scott L. Thomas. "Among Affluent Students, A Culture of Disengagement." *The Chronicle of Higher Education,* November 27, 1998.

Galston, William. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

________. *Public Matters*. New York: Rowman and Littlefield, 2005.

Gutmann, Amy, ed. *Multiculturalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

________. *Identity in Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Gutmann, Amy, and Dennis Thompson. "Moral Conflict and Political Consensus." *Ethics* 101, October 1990.

Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press, 1996.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Levy, Jacob T. *The Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Macedo, Stephen, ed. *Deliberative Politics*. Cambridge: Oxford University Press, 1999.

Okin, Susan Moller, ed. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Passerin d'Entreves, Maurizio, and Seyla Benhabib, eds. *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1997.

Rawls, John. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Rosenblum, Nancy L. *Membership and Moral: The Personal Uses of Pluralism in America*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

________, ed. *Obligations of Citizenship and Demands of Faith: Religious Accommodation in Pluralist Democracies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Sandel, Michael. *Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Schmidt, James. "Civility, Enlightenment, and Society: Conceptual Confusions and Kantian Remedies." *American Political Science Review* 92:2, June 1998.

Seligman, Adam B. *The Problem of Trust*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Sen, Amartya. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: Norton, 2006.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

الفصل العشرون

خاتمة: المجتمع المدني والتجديد المدني

١ ـ التفاوض حول حدود المجتمع المدني:

في هذا الفصل، نبحث في قضية رئيسة معاصرة: هل ما زال المواطنون الأمريكيون أفرادًا مشاركين مدنيًا أم لا؟ وإن لم يعد الأمر كذلك، فلماذا؟ وأخيرًا لو تأكَّد النفي، فما الذي ينبغي فعله لاستعادة المشاركة المدنية؟ للوصول إلى إجابة، أضفنا موادَّ جديدةً في هذه الطبعة، تشمل قراءةً في كتاب روبرت بوتنام *Robert Putnam* الأخير **أطفالنا** *Our Kids*، فضلًا عن إضافاتٍ إلى الجزئية التي نناقش فيها هانا أرندت عن المجال العام.

ذكرنا في الفصل الأول أن مصطلح **المجتمع المدني** يشير إلى طابع المجتمع السياسي الوطني، أو المجال المنفصل للجماعات الطوعية، داخل المساحة المتاحة بين الفرد والحكومة الوطنية. وهو مصطلح يشير في المقام الأول إلى مؤسساتٍ سياسية وطنية، لديها هدفٌ رئيس يتمثَّل في الالتزام بتعزيز حكم القانون لصالح مفهومٍ مشتركٍ عن الصالح العام. والصالح العام ـ بالإضافة إلى ما يعنيه من ضرورة توفير الحكومة لبنودٍ مهمَّة كالرفاه الاقتصادي والأمن العام والصحَّة العامة والتعليم ـ يشمل أيضًا توفير الحقوق الأساسية، مثل الحق في التعبير والتنظيم وحرية الاعتقاد والدين، وحماية الملكيَّة الخاصَّة، إلى غير ذلك.

أما الاستخدام الثاني لمصطلح **المجتمع المدني** على نحو ما هو سائد في هذا الكتاب، فيأتي بمعنى المجال المنفصل لجماعاتٍ وجمعياتٍ يمكن للأفراد اختيار الانضمام إليها. وكلٌّ من هذه الجماعات والجمعيات تعزِّز قيمًا ومقاصدَ يشترك فيها الأعضاء. ويصبح الأفراد أعضاءً في جماعاتٍ وجمعياتٍ مختلفة لتحقيق هذه القيم لأنفسهم ولجماعاتهم.

فضلًا عن ذلك، فإن المجتمع المدني باعتباره مجالًا منفصلًا يعمل مصدًا ضد الحكومة الوطنية، أو أية مؤسسات اقتصادية قوية أخرى، كالشركات التجارية الكبرى التي تسيطر على مجالاتٍ واسعة من السوق الخاصَّة. ومن ثمَّ، فمن مهام المجتمع المدني أن يغلَّ يَدَ الحكومة الوطنية والمؤسسات الاقتصادية القوية، من خلال التنظيم السياسي للجماعات والجمعيات. وبفضل ما تمثِّله هذه الجمعيات من أهمية في مجتمع ديمقراطيٍّ، فإن التدخل المبالغ فيه من الحكومة أو الصناعة الخاصَّة فيٍ شؤونها، يُعَدُّ أساسًا تدخلًا في الديمقراطية. ومثل هذا التدخل قد يمنع جماعاتٍ في المجتمع المدني من التنظيم والتطوُّر بطرقٍ يعتبرها الأعضاء لازمةً وضروريةً لمجتمعٍ مفتوح. ويُعَدُّ الحقُّ في التنظيم الحرِّ في غاية الأهمية، بما جعل التعديل الأول في الدستور الأمريكي يصدر خصيصًا لحمايته[1]. فإذا كان تنظيم فتيات الكشافة *Girl Scouts* يريد استبعاد الأولاد، يمكنه ذلك. وإذا كانت جمعية المحاربين الأمريكية *American Legion* تريد ضمَّ المحاربين فقط، يمكنها ذلك. فلا الحكومة الوطنية ولا الكيانات الاقتصادية، يُسمح لها بالتدخل في صلاحية إحدى جماعات المجتمع المدني، لتحديد طبيعة عضويتها، أو خطتها الخاصَّة.

غير أن هناك مبادئ محدَّدة للعدالة يمكن للوائح التنظيمية الحكومية أن تفرضها لتحدَّ من وجود الجماعات والجمعيات المدنية؛ وهذا لأن المجتمع المدني مجالٌ منفصلٌ في سياق مجتمعٍ مدنيٍّ أكبر ومجتمعٍ سياسيٍّ وطنيٍّ مكرَّس لتعزيز حكم القانون والحقوق الأساسية للجميع. فعندما تحرم كشافة الأولاد ـ على سبيل المثال ـ أعضاءها من الحرية الدينية، أو الحق في التعبير عن وجهات النظر السياسية في منتدى عام، يحقُّ للسلطات الفيدرالية التي تعمل وفق التعديل الأول للدستور أن تجبر الكشافة في هذه الحالة على تغيير سياساتها.

لكن في بعض الأحيان، قد تبدو الطريقة التي تضع الحكومة بها خطًا فاصلًا بين مجتمعٍ مدنيٍّ حرٍّ ومجتمعٍ مدنيٍّ منظَّم، غير متَّسقة مع الالتزام

---

(١) ينصُّ التعديل الأول للدستور الأمريكي على أنه «لا يحقُّ لمجلس الشيوخ سَن قوانين تفرض تأسيس دينٍ معيَّن، أو تمنع ممارسة دينٍ معيَّن، أو تمنع حرية الكلام أو الصحافة، أو تمنع التجمُّعات الشعبية للتعبير عن مطالبهم لرفع المظالم».

العام بتأمين الحقوق الأساسية للجميع. فقرار المحكمة العليا بصدد قضية **الكشافة الأولاد الأمريكية ضد ديل** ***Dale*** تبيِّن هذه العلاقة المثيرة للجدل[٢]. ففي هذه القضية، سمحت المحكمة باستبعاد الذكور المثليين من الكشافة، بالقول إن الجمعيات الطوعية في ظل حرية التنظيم المنصوص عليها في التعديل الأول للدستور، لها الحقُّ في تحديد قيمها الأساسية وإقرار سياسة العضوية بما يتسق مع هذه القيم[٣]. وقد ذكر القاضي الرئيس رينكيست *Rhenquist* في رأيه أمام المحكمة أنه «ليس من دور المحاكم أن ترفض القيم التي تعبِّر عنها جماعات ما، لمجرَّد أن هذه المحاكم لا تتفق مع تلك القيم أو تجدها غير متسقة داخليًّا»[٤].

لقد صِيغ قرار المحكمة على أرضية قانونية، ومن ثمَّ رتبت القضية كي تتوافق مع تطبيق المحكمة للتعديل الأول الذي ينصُّ على حرية التنظيم. وقد التزمت المحكمة الصمتَ حيال قبول الكشافة أعضاءً مثليين من عدمه، في نوعٍ من تعزيز التسامح. ويترك صمتُ المحكمة بصدد البُعْد الأخلاقي لهذه القضية المسألةَ مفتوحةً فيما يتعلَّق بالنقاش العام التحويلي حول هذه المسألة. إذ يعتقد معظم الأمريكيين أن المثليين ينبغي أن يتمتَّعوا بالحقوق المتساوية في أماكن العمل والنُّظم التعليمية. وقد انعكست وجهة النظر هذه في الإصلاحات الحديثة في مؤسسات الكشافة للأولاد. إذ أصبح من الممكن للمثليين صراحةً العمل قادةً في مؤسسات الكشافة، لكن هذا المنظور لا يُعَدُّ تغيرًا كامل الأبعاد في السياسات؛ لأن المنظمات الدينية التي ترعى فرق الكشافة الأولاد قد تستمر في تحديد القيادة بمعايير معتقداتهم الدينية.

لا شكَّ أن هذا النقاش المثير للجدل يسلِّط الضوء على المشكلة المعقَّدة التي تظهر عند وضع خطوطٍ لحماية التنظيمات المدنية، وخطوط حماية حقوق الأفراد المكفولة دستوريًا. فالمجتمع المدني مهمٌّ جدًا للسياسة، لكن الأدوار الصحيحة للحكومة ودلالة التأثير الأخلاقي الذي

(٢) *Boy Scutts of America v. Dale, New York Times*, June 29, 2009, p. A22.

(٣) انظر الهامش رقم ١.

(٤) *Boy Scouts of America v. Dale.*

تضعه الجمعيات في المجتمع المدني، يظل أمرًا مثيرًا للجدل. فكلما أصبحت الحكومة أكثر قوةً، والتنظيمات المدنية أكثر تنوعًا وانتشارًا، ظلَّت العلاقة بين الحكومة والمجتمع المدني محلَّ تفاوضٍ.

٢ ـ لمَ نهتم: المجتمع المدني والديمقراطية الليبرالية والحياة المدنية:

يعتقد كثيرٌ من الكتَّاب أن المجتمع المدني باعتباره مجالًا منفصلًا يضمُّ تنوعًا من الجماعات الطوعية، ويعاني حاليًا تدهورًا واضحًا، وهذا ما نحاول تفصيله في الجزئية التالية. ويمثِّل هذا التدهور أمرًا مزعجًا فيما يتعلَّق بالقيم التي يمثِّلها المجتمع المدني، مثلما ناقشنا في الفصول السابقة، وهو ما سنلخِّصه في هذه الجزئية.

السبب الأول للخوف من تدهور المجتمع المدني باعتباره مجالًا منفصلًا، أن هذا النظام يعلِّم الناس أهمية **التشاور العام**. فهم بممارسة هذا التشاور، يبحثون عن أسبابٍ **مشتركة** يمكن لجميع الأعضاء في أيِّ تنظيم جماعيٍّ أن يدعموها أساسًا للتحركات الفعلية والبتِّ في الأمور. إذ إنَّ الأسباب محل البحث لا تظهر إلا بعد اهتمام الناس بوجهات النظر المختلفة، وتوظيف الاستدلال السليم والحجَّة السديدة، متضمنًا ذلك حشد التأييد الواضح لمواقفهم.

كذلك يُعَدُّ التشاور العام مهمًّا؛ لأنه يساعد في فهم وجهات نظر الآخرين واحترامها. والحقيقة أنه لاكتشاف أسباب العمل المشتركة، يجب على الأفراد تعلُّم التفكير من منطلق وجهات نظر الآخرين، ومقارنة الرؤى المختلفة بعضها ببعض. هذا بالإضافة إلى أنهم في عملية التشاور بعضهم مع بعض، يطورون من المهارات المطلوبة للديمقراطية، لا سيما تعلُّمهم كيفية العمل من أجل التوصل إلى اتفاقٍ في الاجتماعات، وكيف ينفِّذون خططًا مشتركة، ويتحدثون بطريقة مؤثرة أمام الناس. وهذا فضلًا عن أن الأفراد ضمن نظام التشاور العام ينخرطون في حوارٍ متبادلٍ قوامه الأخذ والرد، الذي يعلِّم الاعتدال والتوفيق. وهذه تجربة لا شكَّ في أنها تساعد الأشخاص على تجنُّب الوقوع أهدافًا للجماعات المتطرفة، أو التورط في

مجادلاتٍ تروِّج للكراهية وعدم التسامح(٥).

البُعْد الآخر المهم في المجتمع المدني، والذي بلا شكٍّ يتمثَّل محركه في التشاور العام، هو تعليم **الفضيلة** المدنية، بوصفها قيمةً أخلاقيةً رئيسة تؤكِّد احترام القيم المشتركة، وطرق الحياة التي تمكِّن الناس من البحث عن الصالح العام وتعزيزه. إذ إن هذه الخبرة تُسفر في الغالب عن وصول الأفراد إلى تقدير الفضائل المدنية المهمَّة التي ناقشناها في الفصل الأول، ولا سيما التسامح والاحترام المتبادل. هاتان القيمتان اللتان أصبحتا من القضايا المهمَّة في نسيج مادة هذا الكتاب.

من المهمِّ أيضًا الإشارة إلى أن لاكتساب الفضيلة المدنية في سياق الجماعات تطبيقاتٍ مهمَّة فيما يتعلَّق بالمجتمع كلِّه. فالأشخاص الذين يكتسبون فهمًا للفضيلة المدنية في نظامٍ جماعيٍّ داخل مجتمعٍ مدنيٍّ، يصبحون على استعدادٍ لحمل وجهة النظر هذه إلى تعاملاتهم مع المجتمع الوطني كله. وحال الوصول إلى هذا المستوى، فإنهم يطالبون بمناقشة صنَّاع القرار للقضايا الوطنية، بأسلوبٍ يماثل خبرة التشاور العام الموجودة في المجال المنفصل للجماعات الطوعية والجمعيات. والنتيجة أن صنَّاع السياسات الوطنيين سينظرون عند تقييم مواقفهم ومواقف الآخرين في مجموعةٍ متنوِّعة من الرؤى. ومن ثَمَّ، سيسعون إلى ممارسة منطقٍ سليمٍ ومؤثِّر، بدلًا من السعي إلى امتياز سياسيٍّ قصير المدى في عملية صنع القرار. أضف إلى ذلك أن النقاشات العامَّة فيما يتعلَّق بقضايا وطنية ستقوم آنذاك على إيجاد **أسبابٍ عامَّة** يمكن لمعظم أو جميع المواطنين القبول بها أساسًا للعمل والقوانين. وفي تأييد البحث عن أسبابٍ عامَّة في أثناء مواجهة القضايا الوطنية، تخلق تجربة المجتمع المدني التوقُّع العام الذي بموجبه سيعاقَب السياسيون العاجزون عن هذه المقاربة في المناقشة، وضرورة معاقبتهم في أكثر الأوقات إيلامًا لهم؛ في صناديق الاقتراع.

إن تحديد السمات المدنية التي تنبثق عن المجتمع المدني، تضعنا أمام بُعْدٍ آخر مهمٍّ، يتمثَّل فيما تفعله تجربة المجتمع المدني من توعية.

---

(٥) Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, (New York: Simon and Schuster, 2000), pp. 338 - 39.

فالجماعات في المجتمع المدني، بصرف النظر عن درجة تركيزها على مصلحة أو قيمة خاصَّة، تبدي أهمية **الشمول** *inclusion*. فالجماعات ـ مثلما استعرضنا سالفًا ـ تعزِّز معاييرَ بعينها، أو صفاتٍ محل تقديرٍ تبثق أحيانًا من خصائص موروثة مثل العرق أو الجنس أو التوجُّه الجنسي. وقد يختار الأفراد تشكيلَ جماعاتٍ حول هذا الواقع أو ذاك، بغرض تعزيز القيم التي يرتبطون بها، مثل توعية الجماهير بقضايا المثليين، أو تعزيز حقوق المرأة والأقليات. وفي أحيانٍ أخرى، قد تنبثق هذه الصفات الجماعية عن المصالح وحسب، وربما عن أذواقٍ شخصيَّة خاصَّة. فبعض الناس ينضمون إلى جماعات قراءة؛ لأنهم يرغبون في مناقشة كتبٍ مع الآخرين، بينما قد يشكِّل آخرون نوادي بستانية لرغبتهم في التمتُّع بالزهور مع الآخرين.

على الرغم من ذلك، يظل من الضروري لجماعات المجتمع المدني ـ بغضِّ النظر عن طريقة نشأتها وسبب استمرارها ـ أن تكون مفتوحةً أمام مختلف التوجهات في الحياة. إذ نجد ـ على سبيل المثال ـ منظمة خيرية مثل الصليب الأحمر تضمُّ أشخاصًا ملتزمين بمساعدة الآخرين في الطوارئ، بينما يشمل اتحاد النساء الناخبات *League of Women Voters* عضواتٍ مكرساتٍ لمدِّ المواطنين بمعلوماتٍ محايدة حول القضايا والمرشحين. بيد أن المجتمع المدني باعتباره مجالًا منفصلًا يخلق أيضًا توقعاتٍ بأن تسمح هذه الجماعات بانضمام أشخاصٍ ذوي خلفياتٍ متنوِّعة دينية وطبقية وعرقية. وحتى داخل الجماعات التي تنشأ على خصائص عرقية أو جنسية مشتركة فحسب، ينبغي أن توفر مساحة للناس من مختلف الطبقات الاقتصادية أو التوجهات الجنسية. كما ينبغي للكنائس والمساجد والمعابد اليهودية في المجتمع المدني، أن تكون أماكنَ للناس من مختلف الطبقات الاجتماعية والخلفيات التاريخية والأفكار. والمجتمع المدني باعتباره مجالًا منفصلًا يُعَدُّ نقطةَ تقاطعٍ يلتقي عندها الناس بمصالحهم وقيمهم المختلفة، يتعلمون بعضهم من بعضٍ، ويحدِّدون معًا كيفية تحقيق المقاصد المشتركة.

لا يعني ذلك أن الجماعات في بعض الأحيان قد تضع معاييرَ للعضوية، تقوم على تدعيم ممارسات الإقصاء. وقد تفرض الممارسات الإقصائية في بعض الجماعات انقساماتٍ اجتماعيةً تولِّد بدورها صراعًا شديدًا حول أمور معينة، مثل الطبقة الاقتصادية أو الدين أو العرق أو

التوجهات الجنسية. وهذه الممارسات لا شكَّ تنتهك روح المجتمع المدني، لا سيما ضمان توفير الشمول في محيط كل جماعة. والمؤكَّد أن الجماعات تنشأ - كما ذكرنا - لتعزيز مصالح وقيم معيَّنة ثابتة. ونتيجة لذلك، قد تستبعد بعض الجماعات أشخاصًا، على أساس حقيقة أن الأعضاء المقبلين لا يتفقون مع مقاصد وقيم المجموع. ونصُّ «حرية التنظيم» في التعديل الأول للدستور يضمن هذا الحقَّ. ولكن حتى في مثل هذه الظروف، ينبغي على الجماعات أن تكون شموليةً بقدر الإمكان، لتشمل أناسًا من مختلف طرق الحياة، والعقيدة والقيم، والطبقات الاجتماعية، والنوع الاجتماعي... إلخ.

فضلًا عن ذلك، ينبغي للجماعات في المجتمع المدني أن تكون على استعدادٍ للوصول إلى جماعاتٍ أخرى، ممَّن لديهم وجهات نظرٍ مختلفة حول القضايا المطروحة. وذلك بنيَّة إشراك تلك الجماعات في حوارٍ أمينٍ ومفتوحٍ، ومن خلال هذا النشاط يجدون أرضيةً مشتركةً للتوفيق[٦]. والتهديد العظيم للمجتمع المدني باعتباره مجالًا منفصلًا يكْمُن في ميل الجماعات أحيانًا إلى تشكيل روابط قوية بين أعضائها، بحيث لا يمكنها إيجاد أرضية مشتركة مع الجماعات الأخرى التي لا تتفق معها.

إذن، يسعى المجتمع المدني إلى الشمول، عبر تأكيد **الترابط** بين أعضائه، دون أن يصل هذا إلى حدٍّ تحوُّل هذا الربط إلى سببٍ في تجنُّب **مد الجسور** مع جماعاتٍ أخرى في المجتمع. وقد أدت الأحزاب السياسية الوطنية ذات القاعدة الجماهيرية دومًا هذه الوظيفة، حيث ضمَّت تحالفاتٍ من المؤسسات الدينية العاملة معًا من أجل قضية مشتركة، مثل السلام، أو العدالة، أو احتياجات الرفاه الاجتماعي. في حين فشلت جماعاتٌ من نوعٍ آخر أغلب الوقت في مدِّ مثل هذه الجسور. إذ من الواضح أن المجتمع المدني مليءٌ بما يُسمَّى «جماعات المصالح»، أو بصيغةٍ أخرى، الجمعيات التي تضغط على الحكومة والجمهور، لصالح خططٍ اقتصادية أو اجتماعية محدَّدة. ومن بين جمعياتٍ ومؤسساتٍ كثيرة من هذا النوع، هناك جماعات

(٦) Richard Bellamy, *Liberalism and Pluralism: Toward a Politics of Compromise*, (London: Rutledge, 1999), pp. 129 - 30.

الأعمال والتجارة والزراعيين والعمّال والدعوة الأخلاقية. وجماعات المصالح من هذه النوعية غالبًا ما تستبعد الاهتمام بمطالب التنافس والجماعات المختلفة. أما في المجتمع المدني، فإن خبرة مدِّ الجسور بين الجمعيات بعضها وبعض تشجِّع أعضاء جماعات المصالح المختلفة على التفاعل بعضهم مع بعض، وتمكِّنهم من ذلك، ومن خلال هذا النشاط تجد أساسًا للتوفيق بين حاجاتهم ومصالحهم المختلفة.

على صعيد آخر، يُعَدُّ تعزيز **الإنصاف** في المجتمع الوطني الأكبر قيمةً مدنيةً رئيسةً للمجتمع المدني. فالإنصاف أحد المنتجات المهمَّة للمجتمع المدني، وهو يشجِّع على الشمول داخل الجماعات المختلفة وبين بعضها وبعض؛ ذلك لأن الناس في عملية صنع القرارات داخل المجتمع المدني، يجب أن يهتموا بحاجات الآخرين، ويعترفوا بضرورة الإنصاف معيارًا لصنع القرار الوطني. وفي هذا يسعى كلٌّ من يعزِّز الإنصاف إلى ضمان مراعاة حق الجميع، سواء في مناقشة المنافع الأساسية مثل التعليم وفرص عيش حياة كريمة من خلال عمل مقبول وغير ذلك، أو في توزيعها الفعلي. والهدف الرئيس حقيقةً للإنصاف في السياسة هو تعزيز كل المنظورات الأفضل لدى الناس، حيث تُفهم تلك المنظورات في ضوء كلٍّ من الإنجاز الفردي والتحسُّن الاجتماعي العام. وفي حال عدم وجود سياسةٍ منصفة، تتقلَّص السياسة عمومًا إلى مجرَّد شيء لا يزيد عن مباراة حماسية، وسط المصالح الاجتماعية أو الاقتصادية المتنافسة[٧]. لذا، تُكتم أصوات من لا يستطيع صدَّ هذا التطوُّر، ولا يقدر من ثمَّ على التمسُّك بهذه الأرضية ضد ذوي القوة الأكبر.

وأخيرًا، نعود إلى السبب الأخير المهمِّ لإقامة المجتمع المدني وتعزيزه باعتباره مجالًا منفصلًا، ألَا وهو تأمين **الديمقراطية الليبرالية** التي تتألَّف من مؤسساتٍ وممارساتٍ ديمقراطية ونيابية، تعزِّز معًا الحقوق الأساسية للجميع من خلال حكم القانون. من الناحية النظرية، توحي الديمقراطية الليبرالية أيضًا بتوتُّر متواصلٍ بين كلٍّ من مفرداتها. فالجانب «الليبرالي» يناصر الحقوق

---

(٧) حول هذه النقطة، انظر:

Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial*, (New York: Basic Books, 1995), pp. 42-44.

والحريات لصالح تعزيز الاستقلالية لدى الجميع. والأفراد إنما يصبحون مستقلين عندما يستطيعون صنع قراراتٍ رئيسة حول حياتهم، استنادًا إلى تفكيرهم وأحكامهم الأفضل. وهنا يرد إلى الذهن حرية اتخاذ القرار فيما يتعلَّق بأمور مثل المهنة والأصدقاء وشركاء الحياة ونمط الحياة العام والقيم الجوهرية. ولتأمين الاستقلالية التي تسمح للناس بتطوير كل إمكاناتهم البشرية، يجب منحهم حقوقهم وحرياتهم الأساسية المحمية دستوريًّا؛ حقهم في المعتقد والتعبير والدين والملكيَّة والتنظيم.

أما جانب «الديمقراطية»، فيرتبط بالتزام مشتركٍ بدعم الصالح العام. فالديمقراطيون يعزِّزون حقوقًا أساسية يحميها الدستور للجميع، في مجالاتٍ مثل التعبير والاعتقاد والتنظيم، وما يلزم ذلك من إنفاذٍ للقانون، وأيضًا تنوع من منافع أخرى كالأمن العام والصحَّة والتعليم، والموارد التي تساعد على تأمين التجارة، إلى غير ذلك. وفي تعزيز بنودٍ من هذه النوعية، يصبح الصالح العامُّ لا محالة مرتبطًا بفئةٍ ثانيةٍ من الحقوق، لا تظهر من خلال دستور وطنيٍّ كما هو حال الحقوق الأساسية؛ بل هي حقوق تقوم أساسًا على **النشاط التشريعي** الذي يحدث على المستويات الوطنية للحكومة. فعلى سبيل المثال، القوانين الوطنية التي شُرعت لتعزِّز وجود الهواء النقي والمياه النقيَّة، توحي بالحقِّ في تنفُّس هواء خالٍ من التلوث، وشرب مياه غير ملوَّثة بالصرف الصحيِّ.

تكفل النُّظم الديمقراطية الصالح العام في تجلياته المختلفة، عندما تستطيع إنتاج أغلبياتٍ تعمل من أجله. فعلى سبيل المثال، يشمل الصالح العام توفير تعليم ملائم لجميع المواطنين، ويعتمد هذا الهدف وكيفية تحقيقه في النهاية على قدرة المجتمع على حشد أغلبية تدافع عن التعليم الشامل. وثمة طرق عديدة تخلق بها الديمقراطيات أغلبياتٍ في صالح قضايا الصالح العام. إذ تدير النُّظم الديقراطية مبدئيًّا الأغلبيات من خلال الالتزام بقواعد إجرائية، يقرها جميع المواطنين مصادرَ شرعيةً لتحديد موقف العامَّة من الصالح العام. وعلى المستوى الخاص، تحقِّق العمليات المفهومة جيدًا أغلبياتٍ فيما يتعلَّق بقضايا معيَّنة من خلال انتخاب مناصب عامَّة مختلفة، من رئيس الولايات المتحدة إلى العمدة المحلي، أو ممثِّل الولاية. والحقيقة أن تشكيل الأغلبيات من أجل الصالح العام، يتطلَّب قادةً يفضِّلون رؤية الصالح العام ـ بطريقة أو بأخرى ـ مشفرًا في صناديق الاقتراع.

فضلًا عن ذلك، فإن جانب «الديمقراطية» في الديمقراطية الليبرالية يوحي في خضمِّ إبرازه للأغلبية بأن الأفراد لديهم واجب تدعيم الصالح العام. وهذا يعني: ضرورة الحدِّ من استقلالهم باسم الالتزامات المختلفة، التي تنبثق عن أدوارهم باعتبارهم مواطنين. فعلى سبيل المثال، لتدعيم الصالح العام، الذي يشمل توفير حقوقٍ أساسية وتشريعية، يجب علينا ـ مثل غيرنا ـ قبول الحدود المفروضة على الاستقلالية. ففي كفالة التعليم لجميع الأطفال من خلال نظام المدارس العامة، يجب أن نتقبَّل مثلنا مثل الآخرين سدادَ الضرائب التي تقلِّل من الأموال التي ننفقها نحن وغيرنا على الأهداف الشخصية.

من ناحية أخرى، يجب في أيِّ ديمقراطية ليبرالية أن يكون هناك اعترافٌ بأن الوصول في بعض الأحيان إلى أغلبيات، يجب أن يكون محدودًا لصالح حماية الحقوق الأساسية والتشريعية، والاستقلالية أيضًا. ومن هنا، فعلى الأغلبية الالتزام بتجنُّب التدخُّل في الالتزامات الشخصية، مثلما هو الحال عندما يتمُّ إعلام الأغلبية بعدم جواز فرض معتقداتٍ دينية على أحد. وعندما يختلف الأفراد على ما يشكِّل الخطَّ الفاصل بين الحقوق والالتزامات، فإنهم يتحملون التزامًا أعظم بتشجيع ـ إن لم يكن المشاركة في ـ تشاور عامٍّ يساعد على تحقيق التوافق المنصف الشامل.

على الرغم من ذلك، قد يصعب على الناس في الغالب قبول الالتزامات، بسبب النظر إليها على أنها تحدُّ من الحقوق بصورة مبالغة، أو أن تكون مقيِّدةً بصورةٍ صارمةٍ لإمكانية الوصول إلى أغلبيات. وفي هذا تساعد قيم المجتمع المدني على التخفيف من تأثير هذا التوجُّه الذهني. فقيم مثل الشمول والإنصاف والتشاور العام والفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، تلك **القيم المدنية** العظيمة التي يعلمها المجتمع المدني، تمكِّن الأفراد من إدراك عدم إمكانية تأمين الحقوق من دون التزامات.

وفي تعزيز التوازن بين الحقوق والالتزامات، يمثِّل المجتمع المدني ـ باعتباره مجالًا منفصلًا، بالإضافة إلى تأمينه الديمقراطية الليبرالية ـ نظامًا يمكنه تحقيق **المشاركة المدنية**. فالمواطنون ينخرطون في نشاطٍ مدنيٍّ عندما يشاركون بفاعلية في أمور عامَّة، وهم من خلال هذه المشاركة يدعمون القيمَ

المدنية التي يعلمها المجتمع المدني، من بينها الالتزام بالمواطنة في نظامٍ ديمقراطيٍّ ليبراليٍّ.

٣ ـ تدهور المشاركة المدنية:

في الوقت الذي يتضح فيه أن المجتمع المدني يؤدي دورًا مهمًا في الحياة السياسية، توحي الشواهد بأن عامَّة المواطنين أصبحوا أقلَّ التزامًا بالمشاركة المدنية في الولايات المتحدة. ولأن المجتمع المدني يصبح أكثر محوريةً في إقامة وتوفير الدعم للقيم المدنية، عندما تنخفض أهمية المشاركة المدنية، فمن المعقول أن نفترض انحدار مصدر هذه القيم أيضًا؛ أي المجتمع المدني.

روبرت بوتنام عالم سياسي معني بمشكلة تدهور المشاركة المدنية. وتبيِّن أبحاثه أن معدلات المشاركة انخفضت على مستوياتٍ كثيرة في عالم السياسة. وفي هذا الصدد، يشير بوتنام إلى انخفاض إقبال الناخبين على التصويت في الانتخابات الرئاسية(٨). ولا شكَّ أن النقطة التي يشير إليها بوتنام ذات دلالةٍ واضحة؛ إذ إن النِّسب المئوية الأخيرة من التصويت لا تدلُّ على ذهنية المشاركة القوية وسط كثيرٍ من المواطنين. فعلى سبيل المثال، في الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٨م، صوَّت ٥٧,١٪ ممن لهم الحق في التصويت، وفي عام ٢٠١٢م كانت النسبة ٥٤,٩٪ في الفئة نفسها(٩). وعند مقارنة هذه الأرقام بما كان في عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠٤م، بنسبة ٥٠,٣٪ و٥٥,٧٪ على التوالي، نجدها تدعم المفهوم السائد بأن المشاركة المدنية تواصل تراجعها في الولايات المتحدة(١٠).

وما انخفاض نسبة التصويت إلا مؤشر من المؤشرات؛ وعن المؤشرات

---

(٨) Putnam, "Bowling Alone: America's Declining Social Capital," *Journal of Democracy* 6:1, 1995, p. 67.

(٩) "Table 397. Participation in Elections for President and U.S. Representatives: 1932 to 2010." *U.S. Census Bureau, Statistical Abstract of the United States: 2012.* U.S. Census Bureau, 2012. http://www.census.gov/prod/2011pubs/12statab/election.pdf

(١٠) "Table 397. Participation in Elections for President and U.S. Representatives: 1932 to 2010." *U.S. Census Bureau, Statistical Abstract of the United States: 2012.* U.S. Census Bureau, 2012. http://www.census.gov/prod/2011pubs/12statab/election.pdf

الأخرى لتدهور المشاركة المدنية وسط الأمريكيين، فحدِّث ولا حرج. فعلى سبيل المثال، يخبرنا بوتنام في كتابه **لعب البولينغ منفردًا** ***Bowling Alone*** أنه منذ أواسط ستينيات القرن العشرين، أصبح الأمريكيون ـ على الرغم من ارتفاع مستويات التعليم ـ أقلَّ ميلًا للتعبير عن رؤاهم بنسبة ١٠ : ١٥٪...

... علنيًا من خلال التنافس على منصب أو الكتابة إلى الكونغرس أو صحيفة محلية، وأصبحوا بنسبة ١٥ ـ ٢٠٪ أقل اهتمامًا بالسياسة والشؤون العامة، و٣٥ ٪ منَّا تقريبًا على استعدادٍ لحضور اللقاءات العامة سواء الحزبية أو غير الحزبية، وحوالي ٤٠ ٪ أقل انخراطًا في السياسات الحزبية، وفي المؤسسات السياسية والمدنية من كافة الأنواع. إننا ـ باختصار ـ ما زلنا مشاهدين على درجة معقولة من العلم حول الشؤون العامة، لكنَّ أعدادًا أقل بكثير منَّا تشارك في اللعبة[(١١)].

والحقيقة أنه باستثناء سنوات الكساد الكبير ـ كما يقول بوتنام ـ كانت معدلات المشاركة في المنظمات المدنية إبَّان الستين عامًا الأولى في القرن العشرين في «ارتفاع ثابت». وعلى مدار الثلث الأخير من القرن العشرين، «لم يكن هناك توسُّع إلا في إرسال خطاباتٍ إلى القائمة البريدية للعضوية»، وهو ما خفض بشكل حقيقيٍّ من العضوية التي تلتقي «وجهًا لوجه». فضلًا عن أنه في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين، «انهارت المشاركة الفعالة في النوادي والجمعيات الطوعية بمعدلٍ مذهلٍ»[(١٢)]. والحقيقة أن العضوية في المنظمات المدنية والخيرية التي تتطلب وقتًا مكثفًا ومشاركةً واسعةً، قد انخفضت انخفاضًا دالًا. فعلى سبيل المثال، انخفضت عضوية «اتحاد النساء الناخبات» بنسبة ٤٢٪ منذ عام ١٩٦٩م، و«الصليب الأحمر» بنسبة ٦١٪ منذ ١٩٧٠م، و«الكشافة» بنسبة ٢٦٪ منذ عام ١٩٧٠م[(١٣)]. إضافةً إلى ذلك، يشير بوتنام إلى أن «التطوع قد انحدر بمقدار السُّدس» على مدار الفترة من عام ١٩٧٤م إلى عام ١٩٨٩[(١٤)].

فضلًا عن ذلك، يذكر بوتنام أن الانحدار في المشاركة المدنية ظهر في

---

(١١) Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 46.

(١٢) Ibid., p. 63.

(١٣) Putnam, "Bowling Alone: America's Declining Social Capital," pp. 69 - 70.

(١٤) Ibid., p. 70.

لعب الناس للبولينغ منفردين. فقد انخفضت اتحادات البولينغ في عددها بمقدار ٤٠٪ من عام ١٩٨٠م إلى عام ١٩٩٣م، على الرغم من أن أعداد لاعبي البولينغ ازدادت بنسبة ١٠٪. لكن الناس صاروا يلعبون البولينغ وحدهم بأعداد كبيرة. وإذا استمرَّ الحال على هذا المنوال، ستختفي اتحادات البولينغ مع العقد الأول من القرن الحالي(١٥). ويجمل بوتنام قائلًا:

لم يعد معظم الأمريكان يقضون كثيرًا من الوقت في منظماتٍ مجتمعية: لقد توقفنا عن عمل اللجان، وتوقفنا عن الخدمة ضباطًا، وعن الذهاب إلى الاجتماعات. وكل هذا بالرغم من الزيادات السريعة في التعليم التي زودت كثيرين منًّا بالمهارات والموارد والاهتمامات التي تعزِّز من المشاركة المدنية. باختصار، أصبح الأمريكيون يسقطون بأعداد كبيرة خارج الحياة السياسية، وكذلك خارج الحياة الجماعية المنظمة عمومًا(١٦).

يستطرد بوتنام قائلًا إن الأمريكيين يجب أن يقلبوا هذا الميل إلى العكس، كي يستطيعوا خلق «رأسمال اجتماعي» في إشارة إلى «الروابط بين الأفراد بعضهم وبعض؛ أي الشبكات الاجتماعية ومعايير التبادل، وما ينبثق عنها من جدارة بالثقة»(١٧). يرتبط رأس المال الاجتماعي بالثقة التي يجب أن يتحلَّى بها الناس بعضهم تجاه بعض، وتجاه مؤسساتهم الاجتماعية والسياسية الأساسية، بغرض إدراك القيم والأغراض العامة المشتركة. فمن دون الثقة يصبح الناس أكثر احتمالًا لوضع حاجاتهم الشخصية في الأولوية. والنتيجة أنهم يصبحون أبعدَ عن وضع الفضيلة المدنية باعتبارها أولويةً رئيسةً في حياتهم. فالفضيلة المدنية «تصبح أكثر قوةً عندما تتمركز في شبكة قوية من العلاقات الاجتماعية المتبادلة»، وهو ما يقوم على الثقة بين المواطنين والمؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسة(١٨).

لا يعني ما ذكرناه أن الأمريكيين منعوا أنفسهم عن النشاط المدني

---

(١٥) Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, pp. 111 - 13.

(١٦) Ibid., pp. 63 - 64.

(١٧) Ibid., p. 19.

(١٨) Ibid.

بأكمله. لكن المسألة فحسب أن طبيعة ما ندعوه «نشاطًا مدنيًا» اليوم قد تغيَّر عمَّا كان يعنيه في الماضي. وهنا يصف روبرت وثنو *Robert Wuthnow* ويفسِّر الطابع المتغيِّر للمشاركة المدنية في مجتمع اليوم، عبر رؤيته التي لا تختلف عن رؤية بوتنام في دعوتها إلى زيادة مخزون المجتمع من «رأس المال الاجتماعي».

يرى وثنو أن المشاركة المدنية في سابق عهدها، كانت تعني - فضلًا عن التصويت والمشاركة في أنشطة سياسية - المشاركة في جماعاتٍ كبيرة مثل نادي روتاري أو نادي المتطوعين *Kiwanis*[١٩]. فمؤسسات خدمية مثل هذه، أصبحت موجودةً في نهاية القرن التاسع عشر، وأسَّست فروعًا محلية لها، مشابهة للمكاتب الفرعية في هرمية الشركات[٢٠]. وكما تصفها تيدا سكوكبول *Theda Skocpol*، فإن جماعاتٍ مثل هذه لم تقم على فروع محلية أو مستوى الولايات فحسب؛ بل خلقت مكاتبَ وطنيةً أيضًا. ومن ثمَّ، فإن هذا الترتيب التنظيمي كان موازيًا للصيغة ثلاثية المستوى للحكومة الأمريكية. أضف إلى ذلك أن الثقة والإخلاص على المستوى المحلي، لم يكونا وحدهما ما يميِّز هذه الجماعات؛ بل الاتصال القوي بالعالم المحيط[٢١]. وقد برز هذا الترتيب متعدِّد الأبعاد منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى عشرينيات القرن العشرين. وكانت هذه الأشكال من الحياة الجماعية أساسَ المجتمع المدني الأمريكي خلال أواسط ستينيات القرن العشرين. ومنذ ذلك الحين، شهدت المؤسسات ذات العضوية متعدِّدة المستويات انحدارًا حادًا[٢٢].

تقول سكوكبول: «إن مؤسسات المناصرة التي تدار باحترافية»، حلَّت محلَّ المؤسسات المدنية متعدِّدة المستويات[٢٣]. ويوافقها وثنو الرأي في

---

(١٩) Robert Wuthnow, *Loose Connections: Joining Together in America's Fgragmented Communities,* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), p. 4.

(٢٠) Ibid., p. 208.

(٢١) Theda Skocpol, Marsha Ganz, and Ziad Munson, "A Nation of Organizers: The Institutional Origins of Civic Voluntarism in the United States," *American Political Science Review* 94:3, Septembr 2000, pp. 532, 540 - 41.

(٢٢) Ibid., p. 542.

(٢٣) Ibid.

ذلك. إذ تسبَّبت التحالفات المناصرة في الوضع الحالي في اضمحلال أهمية المؤسسات الهرمية القديمة التي تضمُّ في عضويتها المنظمين المحترفين ومستطلعي الرأي، ممَّن يجمعون قواعدَ شعبيةً مختلفةً على أساس التعامل مع قضية تلو أخرى. ويوضِّح وثنو هنا أن تحالفات الجماعات ـ ومن بينها رجال الدين والمعلمون والقائمون على إنفاذ القانون والخبراء الخارجيون ـ يمكن حشدهم لمحاربة العنف في المدارس، على سبيل المثال. والنسيج الضامُّ الذي يربط هذه الجماعات معًا ليس الإخلاص طويل الأمد، والثقة التي حملها الناس تجاه الجماعات الهرمية القديمة؛ بل هو المنظمون المحترفون القادرون على تشكيل صلاتٍ استراتيجية وسط القواعد الشعبية المختلفة[٢٤]. إذ عندما ينحسر بروز قضية ما، يتآكل التضامن الجماعي، ولا يظهر إلا في علاقته بقضايا جديدة، وبجهودٍ متجدِّدة لتشكيل تحالفاتٍ عبر الجماعات. وهذه التحالفات تأتي وتذهب، تتشكَّل ويعاد تشكُّلها، ولا يحتفظ الأفراد مع تلك الكيانات إلا بروابط ضعيفة.

إذن، فإن الوضع الحالي ـ في نظر ونثو ـ يتَّسم بوجود «صلات ضعيفة ومتقطعة، ولغرض معيَّن. بدلًا من العضويات طويلة الأمد في مؤسسات الماضي الهرمية»[٢٥]. ويبرهن ونثو مثل بوتنام على أن الأمريكيين انسحبوا بأعداد كبيرة من النوادي الخدمية والاتحادات العمَّالية والكنائس، «معتقدين ـ فيما يبدو ـ أن الاختلاف ليس كبيرًا، سواء انخرطوا في أنشطة مدنية، أو لم ينخرطوا»[٢٦]. لكن الناس لم يقطعوا روابطهم بالآخرين وبمجتمعهم كله. فالحقيقة أن الأشخاص يشاركون في أنشطة لا تتطلب قدرًا كبيرًا من الوقت والإخلاص الدائم للجماعات. فيمكنهم المشاركة في اتحادٍ صغير، بغرض تعزيز حياة أطفالهم. وسيحافظون على صداقاتهم من خلال البريد الإلكتروني والمكالمات الهاتفية والزيارات وبطاقات التهنئة. أو أن الجماعات الناشطة ـ سواء في اليمين أو اليسار ـ قد تستقطب تعاطف المواطنين من خلال الإنترنت، لتعزيز قضايا سياسية وطنية. وفي أيٍّ من هذه الأنشطة، يكتسب الناس شعورًا بالانتماء من خلال هذه العلاقات بلا شكٍّ. لكن العلاقات

(٢٤) Wuthnow, *Loose Connections*, p. 208; also p. 4.

(٢٥) Ibid., p. 5.

(٢٦) Ibid., p. 3

الحديثة من هذا النوع تتَّسم بالضعف، على خلاف ما كان في العهد السابق، بمعنى أنها أقلُّ إلزامًا للناس. وهذه العوامل في رأي وثنو «تسمح بكثيرٍ من فرص التعارف الأكثر سطحيةً، التي لا تتطلب صيانتها إلا قليلًا من الرعاية»[27]. وهذا النهج يتيح للأفراد تغيير التزاماتهم، فيتركوا علاقةً من أجل أخرى، كلما سنحت الظروف والحاجات بضمان ذلك[28].

إن النغمة الأخلاقية وراء ضعف الصلات واضحةٌ عند وثنو. «فالروابط الضعيفة. . . أكثر اعتمادًا على التشاور الفردي. والصلات المتقطعة أقل ميلًا لخلق مناسباتٍ للتفكير حول قيم وهوية دائمتين»[29]. فهل يمكن لهذه الرؤية الفردانية الأقل جماعية، أن تعزِّز الشعور بالمشاركة المدنية؟ من الواضح أن وثنو سيخلص إلى أنها لا تفعل:

إن السياقات التي تعزِّز لغة المصلحة الذاتية والسعادة الشخصية والمتعة غزيرةٌ [في الأوضاع الحديثة]. فالاقتصاد الاستهلاكي يشجِّع الناس على التفكير في هذه اللغات بغرض بيع الترفيه، والعلاج، والطعام السريع، والسيارات الباهظة، وما شابه. أما السياقات التي تعزِّز قيم الخدمة والمشاركة، فغالبًا ما تكون مهمَّشةً مقارنة بتلك القيم التي تؤكِّد على الإشباع[30].

سيشارك وثنو بوتنام دعوته لتعظيم مخزون المجتمع من رأس المال الاجتماعي، من أجل تشجيع مشاركة مدنية أوسع وأكثف. وقد قامت أبحاث العلوم السياسية مؤخرًا على أطروحات بوتنام وسكوكبول ووثنو، ودعَّمتها. وما زال البحث يبيِّن أن القيم المكتسبة في الجمعيات المدنية تؤثر تأثيرًا دالًّا في المشاركة المدنية. وهذا في الأساس لأنها تتضمَّن على الدوام أنشطةً تعاونيةً تتطلب العمل من خلال تحدياتٍ مع الآخرين، وتطوِّر وسائلَ فنيةً لحلِّ المشكلات في الحوار مع الآخرين. فمن خلال المساعي التعاونية التي تشْرَع الجمعيات المدنية في دفعها، يتعلَّم المشاركون فيها تقدير الآخرين في المجتمع، وهم على ثقةٍ بأن هذا التقدير متبادلٌ. فعندما يعمل أناسٌ ذوو

(٢٧) Ibid., p. 206.
(٢٨) Ibid.
(٢٩) Ibid., p. 221.
(٣٠) Ibid.

مساعٍ مختلفة في الحياة بعضهم مع بعض من أجل أهدافٍ مشتركة، فإن الثقة المدنية تتطور بما يخلق روابِطَ بين الأفراد ومجتمعهم الأكبر. كما أن الثقة إلى جانب التسامح والاحترام المتبادل، تنشأ أيضًا من خلال روابط نفسية قوية، وتتشكَّل بدورها في الجمعيات المدنية. وعندما ينغرس الإيمان ببواعث الآخرين، فإنه يجعل الناس راغبين في أن يصبحوا أكثر من مجرَّد كونهم أناسًا منخرطين في أنشطة ذات توجهاتٍ جماعية(٣١).

لكن ترى، رغم أهمية هذه الجمعيات والقيمة التي تقدِّمها للمجتمع، لماذا تعاني من التدهور؟ يوضِّح بوتنام عدَّة أسباب لهذا التدهور(٣٢). الأول - ويمثِّل في رأيه ١٠٪ من أسباب التدهور - يتمثَّل في كثرة الضغوط التي تمر بها الأُسر التي تعمل في مهنتين يوميًّا. فالعمل لساعاتٍ طويلة في وظيفة - خصوصًا كل كبار الأسرة - يحوِّل الوقتَ والمال بعيدًا عن الحياة المدنية. والسبب الثاني المسؤول عن حوالي ١٠٪ من تدهور الحياة المدنية، هو انتشار الضواحي التي غالبًا ما تتطلَّب من الناس قضاء ساعاتٍ طويلة في سياراتهم بمفردهم، في الطريق من العمل وإليه. والعامل الثالث - ويشكِّل حوالي ٢٥٪ من أسباب التدهور - هو الدور المتزايد لوسائل الترفيه الإلكترونية في حياة الناس، خاصةً التلفزيون الذي يوجِّه الناس إلى استهلاك وقت فراغهم حَصرًا في أمور خاصَّة، بدلًا من مشاركة الآخرين في أنشطة مدنية.

وأخيرًا، يشير بوتنام إلى أن حوالي ٥٠٪ من أسباب تدهور المجتمع المدني يرجع إلى الانتقال من مشهد جيل الحرب العالمية الثانية الذين تطورت عاداتهم المدنية القوية استجابة للحاجة إلى كسب الحرب ضد ألمانيا النازية واليابان، إلى أبناء وأحفاد هذا الجيل الذين لا يُظهرون التزامًا مدنيًّا مماثلًا.

---

(٣١) انظر على سبيل المثال:

kenneth Newton, "Trust Socail Capital, Civil Society, and Democracy," *International Political Science Review*22, 2001, pp. 201-14; Nojin Kwak, Dhavan V. Shah, and R. Lance Holbert, "Connecting, Trusting, and Participating: The Direct and Interactive Effects of Social Associations," *Political Research Wuartely* 57:4, December 2004, pp. 643-52.

(٣٢) Putnam, *Bowling Alone Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 283. See also, Don Eberly, *America's Promise: Civil Society and the Renewal of American Culture*, (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998), pp. 117 - 18.

إذ على الرغم من أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر بدت كارثةً قدَّمت أساسًا لرباطٍ مدنيٍّ قويٍّ، فإن الصفة الحزبية للسياسة الأمريكية أثلمت هذه الإمكانية. وكذلك الغزو الروسي لأوكرانيا والحروب في الشرق الأوسط رغم ما تطرحه من إمكانية لاستعادة روابط مدنية قوية، فإن هذا الاحتمال لم يتحقَّق بعدُ، ربما مجددًا بسبب الحزبية المكثفة في سياسة اليوم. وأضف إلى ذلك أن دور الأحداث الكبرى - غير الحروب - في إحياء الحاجة إلى حياةٍ مدنية قوية، ما يسميه وليام جيمس بـ«المعادل الأخلاقي للحرب»؛ يبدو أمرًا بعيد المنال(٣٣).

وربما من العوامل الأخرى التي قد تسهم أكثر في تراجع المشاركة المدنية ما نجده في أحدث كتب بوتنام **أطفالنا**، حيث كتب حول التحديات التي تواجه تحقيق الحراك الاجتماعي في الطبقة المتوسطة وخارجها لكثير من الناس.

يتحدَّث بوتنام في الكتاب عن بلدته، بور كلينتون *Port Clinton* في أوهايو، حيث كان المجتمع المدني واقعًا حقيقيًّا واضح الصدى عندما كان بوتنام يترعرع في أواخر الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. اختلط الناس من جميع الطبقات الاجتماعية بسهولة، وساعد هذا الاختلاط في بناء ودعم مؤسساتٍ وشبكاتٍ اجتماعية مكَّنت كافة الناس من خلفياتٍ مختلفة من مضاهاة اهتماماتهم ومواهبهم مع ما يليق لهم من أعمالٍ وفرصٍ تعليمية لتحقيق النجاح، والأهم من ذلك لتحقيق الحراك الاجتماعي في الطبقة المتوسطة وخارجها. أقَرَّ الناس من مختلف الخلفيات الاجتماعية في بور كلينتون بالحاجة إلى إقامة سياقٍ - من المدارس إلى التنظيمات الدينية إلى الجمعيات غير الدينية من جميع الأنواع - لا يكون مفتوحًا للجميع فحسب؛ بل أيضًا منفتحًا لتمكين الجميع من العثور على مسار الإنجاز(٣٤).

وككثيرٍ من البلدات الريفية، ظهرت تفاوتاتٌ شديدة في مستوى الثراء

(٣٣) Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, pp. 272, 275 - 76, 283.

العبارة التي تمَ الاستشهاد بها لوليام جيمس وردت في ص٢٧٦.

(٣٤) Robert D. Putnam, *Our Kids: The American Dream in Crisis*, (New York, Simon & Schuster, 2015), pp. 8 - 19.

في بلدة بور كلينتون[٣٥]. إذ يشير توما بيكتي *Thomas Piketty* أنه «منذ عام ١٩٨٠م. . . انفجر التفاوت في الدخل في الولايات المتحدة. إذ ارتفعت حصَّة [الفئة العليا من الدخل] من ٣٠ إلى ٣٥٪ من الدخل القومي في السبعينيات وإلى ٤٥ ـ ٥٠٪ في العقد الأول من الألفية الثالثة، وهي زيادة قدرها ١٥ نقطة من الدخل القومي»[٣٦]. وهذا الواقع تحديدًا ـ مثلما يشير بوتنام ـ هو ما يسهم في تفكُّك المجتمع المدني، وهذا يعني: اضمحلال تلك المؤسسات والشبكات الاجتماعية التي يستطيع الأفراد بواسطتها ومن خلالها اكتساب الحراك الاجتماعي. ومن ثَمَّ، يمكن القول إن بور كلينتون في شباب يوتنام ـ المكان الذي سهَّل كثيرًا من الموارد للحراك الاجتماعي ـ قد اختفى كليةً مع تزايد التفاوتات في الثروة بين الطبقة العليا الغنيَّة وبقية المجتمع.

اليوم، مقارنة بما كان في الماضي، لا نجد سوى قليل من الناس لديهم علاقات اجتماعية توقد الحراك الاجتماعي، متضمنًا ذلك الأوساط الأسرية المساعدة والمدارس الجيدة وشبكات تشمل الأصدقاء ومستشاري الإرشاد في المدارس لتوجيه الشخص بطرقٍ نافعةٍ لمستقبل نجاحه. الأشخاص ذوو الامتيازات هم الأغنياء، ومن بلا ثروةٍ يجدون أنفسهم في أُسر غالبًا ما تكافح من خلال ربِّ أسرة يواجه صعوباتٍ في تلبية الغايات، مع مدارس فقيرة التجهيز لا تمكِّن الطلاب من الموارد اللازمة ومن ثَمَّ استخدامها في النجاح، وكذلك مع فقدان كثير من الصلات اللارسمية التي توفِّر للشخص التوجيه والفرص المساعدة.

وعند قيام الشبكات الاجتماعية فقط لتوفير الفرصة لبعض الناس، فإن كثيرًا من الناس يحرمون في المقابل من الانتقال إلى الطبقة المتوسطة والحراك داخلها وخارجها. وهذا الوضع ـ حال تمثيله في النهاية لعصرنا ـ قد يقلِّل من أهمية القيم المرتبطة بمجتمعٍ مدنيٍّ على النحو الذي ناقشناه في الجزئية الثانية من هذا الفصل وعلى مدار الكتاب بأكمله. ومن ثَمَّ، فإن المشاركة المدنية أيضًا ستصبح أقلَّ أهميةً بكثير.

---

(٣٥) Putnam, *Our Kids*, pp. 19 - 30; 38 - 39.

(٣٦) Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, (Cambridge, Harvard University Press, 2014), p, 294.

٤ ـ البحث عن التجديد المدني:

على الرغم مما ذكر، وما دمنا ندرك كيفية استعادة المشاركة المدنية، فإنه يمكننا فعل ذلك. وهنا تشكِّل إسهامات هانا أرندت *Hannah Arendt* ـ إحدى كبار فيلسوفات القرنِ العشرين ـ أهميةً واضحةً.

تتمثَّل رؤية أرندت في أن بناءَ عالمٍ يناسب شعبًا حرًا، يقتضي منَّا باعتبارنا مواطنين تحمُّل عبء تطوير آراءٍ مبنيَّة بعناية ورصانة حول قضايا رئيسة تواجهنا، ولا يمكن أن نفعل ذلك خارج التعددية؛ أي: الرؤى الكثيرة وطرق الحياة المختلفة؛ القائمة في المجال العام. فما عساه يكون المجال العام ولماذا تُعَدُّ التعدُّدية مهمَّةً في تشكيله؟

إن المجال العام مكانٌ نقارب فيه القضايا السياسية بأسلوبٍ فكريٍّ ودقيق، مقارنةً بالتعامل معها على أساس موقفٍ غير تأمليٍّ مشحونٍ انفعاليًا وموجَّه أيديولوجيًّا. وكي نتفكَّر في الأمر مليًّا، علينا التفكير بأسلوبٍ مقارن عبر مقابلة رؤانا برؤى من يتبنون رؤى أخرى، وهو نفسه ما يجب أَن يفعله الآخرون معنا. ولتحقيق هذه الغاية، لا بدَّ أن يكون كلُّ عضوٍ في المجال العام يتمتَّع بمكانة متكافئة ومستخدمًا لغة المجال العام في تقدير وتقييم صلاحية الأطروحات المختلفة، وإذا اقتضت الضرورة تسويغ التوافقات والتواؤمات بغية الوصول إلى حلولٍ يمكن للجميع المشاركة فيها رغم اختلافهم[٣٧].

إذن، يتوقف التشاور في المجال العام على التعدُّدية؛ أي: تقدير واسع للاختلافات التي تصنع أيَّ مجتمع. ومن دون احترام التعدُّدية؛ بل الحقيقة، من دون التعدُّدية نفسها لا يمكننا التفكير بطريقة مقارنة، مثلما يجب أن نفعل لو أردنا مقاربة السياسة برصانة. فضلًا عن أنه من دون التعدُّدية لا يمكننا فهم عددٍ من الحاجات في المجتمع التي يجب علينا التعامل معها بغرض وضع أيدينا على ما يتبنَّاه الناس بصورة مشتركة[٣٨]. والحقيقة أن أطروحة فكر أرندت السياسي هي أن الصورة السياسية الأصيلة تنبعث من نقاش

---

(٣٧) Hannah Arendt, *The Human Condition*, (New York: Anchor Books, 1959), pp. 154 - 160.

(٣٨) Ibid., pp. 156 - 161.

المجال العام الذي يمارسه أشخاص يصيغون اتفاقاتٍ تحفظ الاحترام للتعدُّدية وتؤثر في التغيُّر عبر تعزيز ما يحدِّده الناس بوصفه مصلحةً مشتركةً تحتاج إلى تدعيم[٣٩]. ومن ثمَّ، فإن أصحاب الأداء الجيد فيما يتعلَّق بتحقيق هذه الأهداف يميزون أنفسهم بأصالةٍ بوصفهم فاعلين مهمين في الفضاء العام، ومن ثمَّ يصبحون نماذجَ للمشاركة المدنية لجميع المواطنين[٤٠].

وباتباع ما جاء به توماس جيفرسون، رأت أرندت أن الثورة الأمريكية قامت على خبرات المجال العام في ديمقراطية البلدة الصغيرة نيو إنغلاند New *England*[٤١]. إذ إن خبرة المجال العام هناك (والمشاركة المدنية) هي تحديدًا ما كان له أن يمكِّن الناس في ظل الدستور الأمريكي الجديد من التصرُّف باعتبارهم مواطنين، وتعزيز المصالح المشتركة للأمَّة كلِّها، تمامًا كما فعلوا في أدوارهم المدنية في البلدات الصغيرة. لقد كان مقدرًا أن تكون أمريكا جمهوريةً تدافع عن هذا الهدف؛ لأن الناس كانوا مثقفين ومتعلِّمين جيدًا فيما يتعلَّق بالأهمية المتفردة لاستخدام السلطة العامة في حماية التعدُّدية في مجرى دعم الصالح العام. ونتيحة للمجال العام، فإن الناس لن تفعل ما يشكِّل أكثر تهديد لأمريكا المبنيَّة حديثًا، ألَا وهو السعي للسلطة العامَّة أولًا وأخيرًا لتحقيق مصالحهم الخاصَّة. وقد قالت أرندت في هذا السياق ـ وعلى نهج جيفرسون مجددًا ـ إن «العلاج الوحيد ضد سوء استخدام السلطة العامة من المصالح الخاصة، يكْمُن في المجال العام نفسه»[٤٢].

في أي مجتمع يتميَّز بدرجةٍ كبيرةٍ من مشاركة المواطنين المدنية، نجد السلطة العامة المكتسبة لتحقيق غاياتٍ خاصَّة تتقلَّص إلى حدِّها الأدنى. وحينئذٍ تتضح المصلحة العامة، ومن ثمَّ تتجدَّد دومًا الجهود المبذولة لتحقيقها.

لكن يظل السؤال: هل هذا الاحتمال واقعي بالنظر إلى التأثير المتفاوت

---

(٣٩) Ibid., p. 180.

(٤٠) Ibid., p. 160.

(٤١) Hannah Arendt, *On Revolution*, (Great Britain: Penguin Books, 1988), pp. 250 - 55.

(٤٢) Ibid., p. 253.

لمن يدخلون إلى العملية السياسية بمبالغ مالية ضخمة، بنيَّة اقتناص السلطة العامة لاستغلالهم الخاص؟ في هذا الصدد، يمكن القول إن قرار المحكمة العليا في يناير/كانون الثاني ٢٠١٠ تحت عنوان «المواطنون المتحدون *Citizens United*» يتيح الآن على أية حالٍ إنفاقًا غير محدودٍ من جماعاتٍ مستقلة في أثناء الحملات الانتخابية؛ في هذه الحالة الحديث عن الشركات الكبرى والنقابات. وقد كان الأثر المباشر لهذا القرار واضحًا. فقد تجاوز الإنفاق في انتخابات ٢٠١٢ ضعف ما كان عليه في الانتخابات السابقة، وكان الإنفاق المفوض من الجماعات المستقلة تحت قرار «المواطنون المتحدون» هو المسؤول الأول عن هذا(٤٣). بينما يعتقد كثيرون أن هذا الوضع ما زال في الإمكان أن يؤثر في الانتخابات بطرقٍ جوهرية، فالمبالغ الهائلة المنفقة في سياستنا تبدو أنها تجعل خطابنا السياسي أكثر حزبيةً وأقل توجهًا نحو تكرار معايير المجال العام كما وصفته أرندت.

هل يمكن للمجال العام والأشخاص المشاركين مدنيًا فيه أن يواجهوا النفوذ الكبير في سياستنا اليوم للمصالح الخاصَّة التي تمتلك ثروةً هائلة؟ كل ما نأمل فيه هو أن يحقِّق المجال العام هذه الغاية، لصالح المجتمع المدني إلى حدٍّ كبير، ومن ثمَّ لصالح الالتزام الشديد بالمشاركة المدنية والديمقراطية الليبرالية.

---

(٤٣) Nick Bentley, "What Is Citizens United?" Reclaim Democracy, http://reclaimdemocracy.org/who-are-citizens-united/

مراجع وقراءات مقترحة

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. New York: Doubleday, 1959.

Arendt, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1965.

Berkowitz, Peter. *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Center for Information and Research on Civic Learning and Engagement. Online: http://www.civicyouth.org/.

DeMott, Benjamin. "Seduced by Civility." *The Nation* 263:19, December 9, 1996.

Dionne, E. J., ed. *Community Works: The Revival of Civil Society in America*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 1998.

Eberly, Don E. *America's Promise: Civil Society and the Renewal of American Culture*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Ehrenberg, John. *Civil Society: The Critical History of the Idea*. New York: New York University Press, 1999.

Elshstain, Jean Bethke. *Democracy on Trial*. New York: Basic Books, 1995.

Flacks, Richard, and Scott L. Thomas. "Among Affluent Students, a Culture of Disengagement." *The Chronicle of Higher Education,* November 27, 1998.

Freidman, Thomas L. *The Lexus and the Olive Tree*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.

Fukuyama, Francis. *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. New York: Free Press, 1999.

Kwak, Nojin, Dhavan V. Shah, and R. Lance Holbert. "Connecting, Trusting, and Participating: The Direct and Interactive Effects of Social Associations." *Political Research Quarterly* 57:4, December 2004.

The Nation 263:19. Articles on Civil Society. December 9, 1996.

"A Nation of Spectators: How Civic Disengagement Weakens America and What We Can Do About It." *Final Report of the National Commission on Civic Renewal.* College Park: University of Maryland, 1997.

Newton, Kenneth. "Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy." *International Political Science Review* 22, 2001.

Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon and Schuster, 2000.

Putnam, Robert D. *Our Kids: The American Dream in Crisis.* New York: Simon & Schuster, 2015.

Skocpol, Theda, and Morris P. Firorina, eds. *Civic Engagement in American Democracy.* Washington, DC: Brookings Institution Press, 1999.

Skocpol, Theda, Marshall Ganz, and Ziad Munson. "A Nation of Organizers: The Institutional Origins of Civic Voluntarism in the United States." *American Political Science Review* 94:3, September 2000.

